t...

NICOLAE FRIGIOIU

lumini și umbre
în cetatea soarelui
patologii politice

COMUNICARE MEDIA



LUMINI ȘI UMBRE
ÎN CETATEA SOARELUI

Nicolae Frigioiu
Lumini şi umbre în Cetatea Soarelui

TRITONIC
Str. Coacăzelor nr. 5, Bucureşti
e-mail: editura@tritonic.ro
www.tritonic.ro

Tritonic Bucureşti apare la poziția 18 în lista cu Edituri de prestigiu recunoscut în domeniul ştiințelor sociale (lista A2) (CNATDCU):
http://www.cnatdcu.ro/wp-content/uploads/2011/11/A2_Panel41.xls

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FRIGIOIU, NICOLAE
Lumini şi umbre în Cetatea Soarelui / Nicolae Frigioiu
Tritonic, 2015
ISBN: 978-606-749-109-8

Coperta: ALEXANDRA BARDAN
Redactor: BOGDAN HRIB
Tehnoredactor: DAN MUŞA
Comanda nr. 87 / decembrie 2015
Bun de tipar: ianuarie 2016
Tipărit în România

Nicolae Frigioiu

LUMINI ȘI UMBRE ÎN CETATEA SOARELUI

PATOLOGII POLITICE

t...
TRITONIC

Cuprins

Introducere

A vorbi de patologiile politice în condițiile valului uriaș de proteste împotriva practicilor politicianiste și a unui anumit mod de a face politică este un risc asumat. Pentru că, din nefericire, în spațiul unui volum de maximum 250 de pagini nu putem epuiza radiografia tumorilor, benigne sau maligne, ale organismului politic. Numai corupția, de exemplu, acest flagel devastator care „ucide" și care a cuprins structurile de rezistență ale statului ar necesita, pentru analiza ei, câteva volume. Vorbind de tumorile maligne sau benigne ale sistemului precizăm că primele sunt incurabile (regimurile totalitare, dictaturile) și pentru extirparea lor este nevoie de violență (revoluții, lovituri de stat etc). În schimb, tumorile benigne (corupția, clientelismul, demagogia etc) pot fi extirpate sau eliminate prin măsuri adecvate care reclamă o nouă sinteză dintre cunoaștere și acțiune. Printre elementele acestei sinteze se numără și raționalismul critic, cu accentul pus pe „ingineria socială", adică pe verificarea în practică a ipotezelor, pe recunoașterea erorilor și pe corectarea lor. Al doilea element ar fi valorile marilor sisteme de etică umanistă, cu accentul pus pe dezvoltarea armonioasă a personalității umane într-un sistem social dat. Al treilea element este raportul dintre scop și mijloace. Politica este arta de a-i face pe oameni fericiți, spunea Aristotel acum 2300 de ani, iar scopul Statului este de a oferi cel mai mare Bine – Binele Public. Dat fiind

faptul că acțiunea politică este prevăzută cu un scop, finalitatea nu poate fi decât morală. Din această perspectivă scopurile și mijloacele sunt inseparabile, deoarece valoarea unei acțiuni presupune cântărirea deopotrivă a scopurilor și a mijloacelor. Numai această apreciere în comun face ca virtutea civică și virtutea morală să se regăsească în actul judecății de valoare.

Al patrulea element al acestei noi sinteze este educația, pregătirea viitoarelor elite politice pentru actul de conducere. Calitatea actului de conducere derivă din calitatea cunoașterii, a pregătirii și calitatea caracterului. Pregătirea superioară pe care trebuie să o atingă cei aleși să conducă vizează stapânirea pasiunilor, inhibarea instinctelor, a lăcomiei pentru bunuri materiale. Nu întâmplător pentru antici politica nu avea nimic peiorativ ci, dimpotrivă, se instituia ca o sinteză a cunoașterii, ca „știință regală”, care trebuia să asimileze, pentru cunoașterea naturii umane și a conviețuirii în Cetate tot ceea ce mintea umană descoperise.

Să luam un exemplu mai mult decât edificator. După tragicele evenimente de la clubul „Colectiv”, la presiunea străzii s-a acreditat ideea unui guvern tehnocratic, neînregimentat politic, ai cărui membri să nu fi fost compromiși în jocurile murdare ale corupției și clientelismului. Din sutele de comentatori care s-au perindat pe la posturile de televiziune în acest timp nimeni nu a amintit de existența doctrinei tehnocratice (*tehno* + *kratos* = puterea tehnicienilor), în vogă în anii ’70-’80 ai secolului al XX-lea și reprezentată de operele unor politologi și sociologi renumiți precum James Burnham, Jaques Ellul, Jean Maynaud, Helmuth Shelsky, Hermann Lübbe etc. În treacăt fie spus, în România în anii ’80 profesorul Paul Dobrescu, rectorul S.N.S.P.A., a dedicat acestei doctrine o frumoasa teză de doctorat și apoi o valoroasă monografie. Lucrarea lui James Burhnam, *Era organizatorilor* (1940) denunță lipsa de eficiență a parlamentelor, considerate „mori de măcinat palavre”

și propune promovarea elitelor tehnice în domeniile respective de competență. Mai târziu, pe măsură ce calculatoarele au început să fie introduse în administrația centrală, s-a emis ipoteza ca fiecare minister să fie prezentat de o cameră plină cu astfel de aparate care să proceseze informația și să ia deciziile necesare pentru bunul mers al sistemului. Dar în curând tehnocrația își va arăta limitele, deoarece natura umană nu poate fi redusă în cheie behavioristă, la o relație stimul-răspuns. Omul nu are comportament rațional și previzibil de robot decerebralizat. În comportamentul lui intră o doză imprevizibilă de iraționalitate, un amalgam de credințe oarbe, de frustrări, ambiții nemărturisite, complexe, interese și dorințe. A nu ține cont de aceste pulsiuni ale inconștientului, traduse în acte de comportament, înseamnă a neglija rolul emoțiilor și sentimentelor umane în acțiunea politică. Omul nu poate fi redus la partea rațională a actelor și judecăților sale, ci trebuie văzut în totalitatea manifestărilor sale psihice și sociale. Eficiența actului de guvernare nu se reduce doar la atingerea indicatorilor materiali ai existenței. În fond, omul nu este un patruped care grohăie de fericire că are burdihanul plin; el este o ființă creatoare care are plenitudinea spirituală a existenței, iubește, speră, urăște; are idealuri și sentimente superioare. De aceea, tehnocrația nu poate fi aplicată în societățile actuale, iar critica ei nu se reduce doar la lipsa de răspundere a specialiștilor guvernamentali în fața Parlamentului. Iată, cum argumentează fostul prim-ministru român, Adrian Năstase, lipsa de aderență a tehnocrației ca stil de program de guvernare: „Prinși în problemele curente și nevoiți să se lupte cu cifre, reprezentând indicatori macroeconomici, liderii politici încep să uite de oameni, de mediu, de planetă. Soluțiile lor devin astfel lipsite de consistență, iar rezolvările din prezent riscă să devină riscuri pentru viitor. Aceasta cu atât mai mult cu cât actorii internaționali, în special statele, au avut o atitudine autocentrată și o reacție centrifugă în fața

crizei economice. Fiecare a încercat, ca impuls natural, să găsească soluții individuale. Mondializarea însă va trebui să funcționeze atât la bine cât și la greu, iar actorii ei vor trebui să coopereze, să se sprijine reciproc și să găsească, în comun, ieșirea din criză. Aceasta nu poate ocoli imperativele pe care le impune conceptul de *dezvoltare durabilă*".[1]

În planul patologiilor politice, metodologia trimite la natura indicatorilor și a criteriilor întrebuințate pentru a vedea dacă un regim sau un actor politic sunt bolnavi sau sănătoși. Găsirea unor criterii operaționale necesare pentru stabilirea unui clivaj între normal și patologic presupune stabilirea stării de normalitate și răspunsul la întrebarea: sănătatea mentală a unui individ este condiționată de sănătatea mentală a societății sau societatea mentală a acesteia este funcție de sănătatea mentală a membrilor care o compun? Pentru Erich Fromm conceptul de sănătate mentală are un conținut obiectiv deoarece el vizează realizarea unui echilibru mental, în conformitate cu legile naturii umane care să fie universal valabile pentru toți oamenii: „Sănătatea mentală (...) trebuie definită în termeni de adaptare a societății la nevoile omului și în termenii rolului – pozitiv sau negativ – pe care-l joacă societatea în această privință".

În zilele noastre progresul a dus la o dominare fără precedent a naturii de către om dar, pe de altă parte, a generat o conștiință reificată care nu acordă valoare decât la ceea ce este imediat utilizabil și eficient din punct de vedere economic. Aceasta înseamnă că valorile social-politice și-au epuizat substanța și au devenit simple figuri ale propagandei. Dorința de *a avea*, multiplicată de publicitatea făcută bunurilor de consum în societatea de masă, s-a transformat în model cultural. Ea prevalează asupra modului autentic de

[1] NĂSTASE, Adrian, Prefață la MÂȘU, Ștefan, *Omenirea secolului al XXI-lea și guvernul mondial*. Editura Rao, București, 2011, p.12.

viață bazat pe *a fi*, pe comuniunea cu legile naturii, pe capacitatea de a intra în relații de prietenie și iubire cu semenii. Această dorință proiectată în acumularea de bunuri și de avantaje materiale duce la încălcarea sau ocolirea legii prin obținerea de profituri ilicite, datorită poziției oficiale în sistemul de putere al funcționarului sau demnitarului.

Vorbind de criteriile de realizare a sănătății regimurilor politice, cele întrebuințate de antici (în speță Platon și Aristotel) rămân încă de actualitate. Obsesia filosofiei grecești, de a realiza sinteza dintre cea mai bună formă de guvernământ și cel mai bun cetățean, se baza, în prealabil, pe o altă sinteză, aceea dintre Binele individual și Binele comunității în realizarea Binelui Public. Prezența valorilor morale în actul politic se manifestă în respectarea Legii și a Justiției, ca expresii ale ordinii, echilibrului, măsurii și armoniei care trebuie să structureze relațiile din interiorul Cetății. Criteriul prim prin care anticii apreciau esența actului de guvernare: „în folosul cui se exercită acesta?” revine în forță în zilele noastre. Umanitatea vrea o altfel de politică și de clasă politică, altfel de lideri care să realizeze sinteza (rar întâlnită) dintre *autoritatea deontică* și *autoritatea epistemică*.

O sursă patologică în relațiile politice internaționale este *neîncrederea dintre state*. Cursa înarmărilor dintre cele două superputeri după al Doilea Război Mondial i-a relevat caracterul paranoic al suspiciunii și al doorinței de dominație. Soluționarea problemelor globale ale umanității (poluarea, încălzirea globală, seceta, explozia demografică, deșetificarea) reclamă un nou cadru de cooperare dintre state și organizațiile internaționale. Însă indiferent de progresele înregistrate în procesele de integrare transnațională sau suprastatală lucrurile se urnesc greu deoarece țările mari (statele puternice) își adjudecă în folosul lor cedarea de suveranitate din partea țărilor mici și își urmăresc doar propriile interese. Acest

tratament preferențial îngreuiază considerabil ducerea la bun sfârșit a proiectelor comune, seamănă un sentiment de frustrare și de neîncredere în noii actori politici.

Volumul de față va fi urmat – dacă timpul și condițiile ne-o vor permite – de încă două volume cu profil tematic înrudit. Este vorba de *Psihopatologiile politice* și de *Liderologia contemporană și problemele ei*. Ambele se înscriu în efortul de cunoaștere a bolilor și afecțiunilor psihice, a tulburărilor de personalitate și a impactului pe care îl au asupra luării deciziilor politice. Este vorba de o nouă știință de graniță – liderologia – care are ca obiect cunoașterea personalității politice și a evoluției ei și care presupune o abordare interdisciplinară a metodelor și tehnicilor de cercetare. În această privință, contribuțiile științelor medicale, psihologice, antropologice, ale politologiei și istoriei, ale științelor comunicării sunt inestimabile.

Lucrarea de față se adresează, în primul rând, studenților și masteranzilor de la Facultatea de Comunicare și Relații Publice din cadrul S.N.S.P.A., care urmează cursul de *Patologii și psihopatologii politice*. Interesul și pasiunea manifestate cu ocazia dezbaterii temelor la seminarii ne-au determinat să le aducem la cunoștința publicului larg. În acest demers, autorul a primit un sprijin cald din partea Editurii Tritonic, în persoana domnului director Bogdan Hrib, și a domnului lect. univ. dr. Sebastian Fitzek, un eminent specialist în domeniu și cel mai apropiat colaborator al nostru. Ambilor le aducem mulțumirile și prinosul nostru de recunoștință.

București,
Ianuarie 2016

CAPITOLUL I
PATOLOGIILE POLITICE

1.1. Normal și patologic

În accepțiunea sa cea mai generală, termenul patologie trimite la ideea de boală, a afecțiunilor fizice sau psihice ale unui individ sau colectivități. Termenul de patologie politică vizează cu precădere acele vicii sau boli ascunse ale unui sistem care se manifestă ca deviații ale comportamentului politic de la normele standard acceptate de opinia publică. În acest caz, putem vorbi de o patologie a normalității, validată prin consens? Mai precis, poate exista o nebunie a unui om, a unui grup sau a milioane de oameni? Această întrebare duce la o alta: există societăți sănătoase și societăți bolnave și care sunt criteriile științifice (medicale, antropologice, biologice, sociologice) de departajare? La rândul ei, psihopatologia studiază cauzele și evoluția afecțiunilor (bolilor) psihice la oamenii politici în raport cu puterea și impactul acestor afecțiuni asupra deciziilor politice și comunităților umane în sens larg.

Paul Popescu Neveanu definește psihopatologia prin trei caracteristici: 1. Ea vizează cunoștințele despre structurile esențiale ale personalității morbide și despre determinismul patogenezei mentale; 2. dintr-o perspectivă teoretică și critică ea înglobează toate aspectele activității psihice morbide; 3. Psihopatologia tinde să-și

integreze cunoștințele în cunoașterea științifică totală despre om.[2] Psihopatologia studiază apariția tulburărilor de personalitate, a afecțiunilor și bolilor psihice și impactul acestora asupra sistemului politic, în general, asupra clasei politice în special. Ea încearcă să explice cauzele apariției acestor boli și afecțiuni, simptomele lor precum și natura manifestărilor și modul lor de evoluție. Trebuie să distingem cu grijă între patologiile politice și *degenerarea politică*. Această distincție ar corespunde distincției dintre afecțiunile *benigne* și cele *maligne*, cu mențiunea că în cazul celor din urmă sunt vizate organele vitale atinse ireversibil de boală. (distrugerea celulelor și a țesuturilor, tumorile ideologice, dictaturile etc). O societate atinsă de corupție este o boală care se poate vindeca printr-un tratament adecvat sau prin extirparea organelor bolnave, pe când o societate totalitară este o societate degenerată care poate fi salvată numai prin crearea unei noi ordini politice.

Definită ca o ramură a psihologiei politice care studiază cauzele bolilor psihice în raport cu puterea la oamenii politici și impactul acestor boli asupra deciziilor politice și comunităților umane în sens larg, psihopatologia politică a cunoscut în România un destin vitreg, comun, de altfel, tuturor științelor politice și sociale. Într-adevăr, cine își putea permite înainte de 1989 să vorbească despre bolile președinților, despre impactul complexelor de inferioritate în luarea deciziilor sau despre rolul emoțiilor în procesul de conducere? Pe lângă greutățile inerente asimilării descoperirilor științifice din acest domeniu, labilitatea frontierelor epistemologice din sistemul științelor politice (antropologice, psihologice, filosofice, sociologice politice) face și mai dificilă găsirea unor criterii operaționale necesare pentru stabilirea unui clivaj dintre normal și patologic. O primă întrebare care caută un răspuns este: în ce constă deosebirea

---

[2] NEVEANU-POPESCU, Paul, Dicționar de psihologie. Editura Albatros, București, 1978, p. 589.

dintre starea de normalitate și boală? Sau mai precis: în cadrul căror limite comportamentul unui om politic poate fi considerat patologic sau normal? Sau ce criterii întrebuințăm pentru a demonstra că un om politic este bolnav psihic și că deciziile lui sunt influențate de boală? În plus, cine stabilește starea de normalitate, de vreme ce subiectivitatea este inerentă în procesul elaborării normelor și al aplicării lor la viața socială? Sănătatea mentală a unui individ este condiționată de sănătatea mentală a societății sau sănătatea mentală a acesteia este funcție de sănătatea mentală a membrilor care o compun? Din perspectiva ficționalismului psihiatric al lui Hans Vaihingher, omul sănătos se conformează „realității legilor și exigențelor acesteia (…) servindu-se de ficțiuni doar ca punct de plecare comod în abordarea realității și vieții, pe când nevroticul, dimpotrivă, se agață de ficțiuni ca înecatul de un fir de pai, reificându-le, iar psihoticul merge mai departe, făcând din ficțiuni forțe antropomorfice irezistibile".[3]

În sens restrâns, prin sănătate mentală se înțelege acea stare sufletească de mulțumire și pace, de echilibru în relațiile cu semenii și cu natura ce derivă din calitatea vieții: sentimentul plenar al existenței, tonus afectiv ridicat, siguranța zilei de mâine, speranță în viitor, satisfacerea nevoilor materiale și spirituale, puritatea apei, a aerului, calitatea hranei, igienă corporală etc. În sens larg, prin sănătate mentală se înțelege capacitatea ființei umane de a se percepe ca unitate, ca întreg în relațiile cu semenii și cu lumea. Individul sănătos mental percepe frumusețile naturii, trăiește în armonie cu mediul său, se integrează ușor în familie și în societate. Un individ sănătos se bucură de echilibru mental, fiind capabil să-și rezolve conflictele sale interioare și cele cu mediul său și să reziste, totodată, diverselor frustrări care iau naștere din obstacolele întâlnite în

---

[3] GAVRILIU, Leonard, Studiu introductiv la ADLER, Alfred, *Cunoașterea omului*. Editura IRI, București, 1995, p.10.

relațiile cu ceilalți. Cel care nu va putea realiza acești parametri ai sănătății mentale „riscă să-și exprime conflictele nerezolvate într-o nevroză sau chiar să se decompenseze cu totul și să piardă contactul normal cu realitatea, devenind psihotic”.[4]

Așadar, starea de echilibru interior și exterior a unei persoane este condiția esențială a sănătății mentale sau normalității psihice. Profesorul Constantin Enăchescu adaugă noi caracteristici conceptului de sănătate mentală: „capacitate de adaptare; comportament orientat adecvat între «stimul» și «scop» sau între «motivație» și «ideal»; gândirea coerentă, fluentă și logică; capacitatea de a acționa pozitiv, de a găsi soluții adecvate fiecărei situații de viață individuală”.[5] Pentru cercetătorul român boala psihică depășește caracterul de ruptură ontologică în existența unei ființe umane și trebuie circumscrisă, pentru înțelegerea și manifestările ei, la modelul sociocultural și la sistemul de valori extra medical al unei societăți date. În opinia sa, bolnavul psihic prezintă, față de omul normal, următoarele modificări de natură psihică:

a. „inadaptare la realitate;
b. stare de oboseală cu performanțe intelectuale scăzute;
c. variații emoțional-afective;
d. tulburări de conștiință;
e. tulburări de gândire privind tematica ideilor, fluența, coerența, asociațiile bizare, conținutul;
f. dificultăți de activitate;
g. tulburări de identitate, de autopercepere sau de reprezentare a propriei persoane”.[6]

---

[4] *Dicționar de psihiatrie*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010, p. 467.

[5] ENĂCHESCU, Constantin, *Tratat de igienă mintală*. Ediția a III-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași, 2008, p. 37.

[6] *Ibidem*, p. 65.

O altă dificultate în stabilirea sănătății mentale a unui individ sau a unei societăți este privilegierea modelului cultural bazat pe *a avea* în detrimentul celui bazat pe a *fi*. De multe ori, sănătatea mentală este confundată cu creşterea nivelului de trai, a P.I.B.-ului pe cap de locuitor și redată prin indicatori materiali: numărul de televizoare și autoturisme la mia de locuitori, durata medie de viață, numărul de paturi în spitale dar nu numărul de bolnavi psihic, puterea de cumpărare dar nu calitatea produselor alimentare. „Stăpânirea de către om a naturii nonumane a fost obținută cu prețul înrobirii sale față de un mediu înconjurător artificial nou făuritde om. Acest mediu înconjurător nou este mai neprielnic, mai tiranic și, din punct de vedere psihologic, mai perturbator decât cel vechi. Această schimbare constituie una din cauzele îngrijorării care a cuprins în prezent întreaga lume, ale conflictelor, violențelor și frustrărilor mutuale datorită dorințelor umane”.[7]

Marele istoric englez stabilește o corelație între creșterea bogăției materiale prin aplicarea științei, care „a depășit cu succes toate așteptările noastre”, și mulțumirea plenară a omului. „Însă acest succes, departe de a asigura fericirea umană, în realitate nu a sporit-o deloc. Chiar de la începuturile civilizației, bogăția a fost distribuită inegal iar inegalitatea nu a fost depășită prin intermediul productivității revoluției industriale. (…) trei sferturi din populația lumii trăiesc încă în țări al căror standard de viață materială nu este cu mult mai ridicat decât standardul erei neolitice”.[8]

Pentru a putea evalua starea de sănătate mentală a unei societăți ar trebui elaborată o normă obiectivă care să măsoare natura umană în universalitatea manifestărilor ei naturale, normale sau patologice anatomo-fiziologice, prin analogie cu legile naturii. Pentru

---

[7] TOYNBEE, Arnold, *Surviving the future*. Oxford University Press, London, 1971, p. 30.

[8] *Ibidem*, p. 32.

marele sociolog și psiholog american, Erich Fromm, sănătatea mentală este eliberarea de teamă și nevoi, găsirea unui echilibru armonios cu natura: „Ea trebuie definită în termeni de adaptare a societății la nevoile omului și în termenii rolului – pozitiv sau negativ – pe care-l joacă societatea în acestă privință".[9] O societate sănătoasă favorizează dezvoltarea armonioasă a individului astfel încât omul să se autodetermine pe baza propriei lui conștiințe și în lumina propriei sale responsabilități. Dimpotrivă! O societate bolnavă va produce roboți decerebralizați, fără conștiință sau responsabilitate. Ostilitatea reciprocă, înstrăinarea, neîncrederea dintre indivizi vor facilita apariția omului singular cu un stadiu larvar al conștiinței.

De pe pozițiile psihologiei și antropologiei umaniste mai mulți autori văd în societatea contemporană alienată o sursă patogenă. Astfel, D. Cargnello vorbește de starea de sănătate mintală ca „pierderea propriei libertăți interioare", ca o „constrângere de a nu mai fi tu însuți".[10] De aceea, psihologii și psihiatrii caută să desprindă din evenimentele trăite de un individ sau de un grup schimbările din structura personalității, modul de a gândi și a acționa al individului. Este vorba de a descifra sensul vieții prin studiul psihobiografiilor și de a degaja pe acestă cale „modele ale vieții" sau forme fundamentale ale existenței umane care să conțină, implicit, profilul bolii sau al sănătății mintale la categorii cât mai extinse de indivizi.

Din perspectiva antropologiei existențialiste a lui Martin Heidegger și fenomenologiei lui Ed. Husserl, medicul psihiatru elvețian Ludwig Binswanger distinge patru tipuri de modele de viață, ca indicatori ai stării de sănătate mintală a unei societăți:

---

9 FROMM, Erich, *Société alienée et société saine*. Ediția a III-a. Le Courier du Livre, Toulouse, f.a., p. 53.

10 CARGNELLO, D., *Alteritá e alienita*. Feltrinell, Milano, 1966.

a. *modul de a fi în iubire* (*mit – einen a der – sein in – der – Leibe*) sau *modus amoris* este o relație pozitivă între *Eu* și *Tu*, o relație de tipul „de la mine la tine" prin iubire (*mit – einan a der – sein –von – mir- und – dir*);
b. *modul de a fi în prietenie* se bazează, de asemenea, pe relația duală dintre Eu și Tu; este *modus amicitiae*, un model de comunicare bazat pe coparticipare directă și sinceră;
c. *modul de a fi al agresivității* cuprinde relația pluralistă a contactelor cu natura și societatea. Sunt evidențiate două aspecte relaționale ale agresivității ca mod de existență:
   – *captarea mediului fizic, ambiental,* prin apucare, mușcare, înțelegere, denumire lingvistică;
   – *captarea mediului social* prin: impresionare, sugestionare, asumarea responsabilității;
d. *modul de a fi „în sine" și „pentru sine"* (*in – der – Welt – uber – die – Welt – hinaus – sein*) exprimă modul de a fi al individualității, al singularității persoanei redusă la ea însăși, care își este suficientă sieși, este modul de a fi singur, izolat, autist; acest mod de a fi în viață al persoanei se poate manifesta astfel: a fi pentru sine însăși, autonomă și autosuficientă, singurătatea ca aspect particular; modul de a fi singur ca incapacitate de a se raporta la altul sau la alții.[11]

Cum să putem vorbi despre sănătatea mentală a unor populații contemporane când ratele alcoolismului, ale omuciderilor, sinuciderilor au atins cote alarmante? Nu cumva există o relație de inversă proporționalitate între gradul de confort și securitate materială pe care l-au atins națiunile civilizate și starea de insatisfacție, de

[11] BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschichen Daseins*. Rinehart, München, 1943. Vezi și ENĂCHESCU, Constantin, *Tratat de igienă mentală*. Ediția a III-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași, 2008, p. 154.

nemulțumire sufletească pe care ele o resimt? În plus, care este deosebirea dintre o stare normală și una patologică? Sau, mai aproape de subiectul care ne interesează: în cadrul căror limite comportamentul unui om politic poate fi considerat normal sau patologic ținând cont de societatea în care trăiește și lucrează? La toate aceste întrebări două şcoli de gândire răspund diferit: relativismul sociologic care stipulează că societatea este normală de vreme ce ea funcționează și şcoala culturalistă americană care, de pe pozițiile umanismului normativ, consideră că „sănătatea mentală este caracterizată prin capacitatea de a iubi și de a crea, prin eliberarea de legăturile incestuoase cu clanul și cu pământul, printr-un sentiment al identității fundamentat pe experiența de sine ca subiect și agent al propriilor sale forțe, prin stăpânirea realității interne și externe, pe scurt, prin dezvoltarea rațiunii și a obiectivității".[12]

Pentru Erich Fromm conceptul de sănătate mentală are un conținut obiectiv deoarece el vizează găsirea unui echilibru mental, în conformitate cu legile naturii umane care să fie universal valabile pentru toți oamenii. „Sănătatea mentală nu poate fi definită în termeni de «adaptare» a individului la societate, ci, dimpotrivă, ea trebuie definită în termeni de adaptare a societății la nevoile omului și în termenii rolului – pozitiv sau negativ – pe care-l joacă societatea în această privință. Când individul se bucură sau nu de sănătate mentală aceasta nu depinde mai întâi de el, ci de structurile societății".[13] Societatea îl poate ajuta pe om să atingă deplina sa maturitate și sentimentul individualității prin satisfacerea nevoilor, prin favorizarea capacităților umane de dragoste,de creație și solidaritate. Există și un revers al medaliei: nu toate societățile pot oferi același potențial de dezvoltare indivizilor. În acest caz „dacă societatea este bolnavă ea produce ostilitatea reciprocă, neîncrederea;

---

[12] FROMM, Erich, *op. cit.*, p. 95.
[13] *Ibidem*, p.55.

ea transformă omul în instrument utilizat și exploatat de către alții: atrofiază conștiința lui de sine, exceptând măsura în care el se supune altora sau devine un automat. O societate poate să joace ambele roluri și, de fapt, majoritatea societăților face acest lucru; problema constă în a ști în ce direcție"(…)[14]

În general, ritmul și viteza schimbărilor sociale sunt o sursă considerabilă de inadaptare socială și ea vizează trecerea ființei umane într-un alt regim existențial. Trecerea de la societățile tradiționale la cele moderne se caracterizează prin dislocarea violentă a individului din mediul său organic, dintr-o rețea de reguli și obiceiuri care-i confereau siguranță și echilibru mental într-un mediu unde entitatea individuală dispare în masa cenușie și unde norma morală nu mai are căutare. E. Sutherland și Mircea Eliade au descris maniera intimă în care o cultură creează condițiile de apărare împotriva inadaptării și impactul acestei inadaptări asupra comportamentului individual și de grup. Referindu-se la China antică, un discipol al lui. E. Sutherland comentează: „Individul era înconjurat de toate rudele sale, apropiate sau îndepărtate, iar familia sa, în sensul larg, determina cariera și ambițiile sale. El își trăgea satisfacțiile sale esențiale din cooperarea cu grupul a cărui paternitate se prelungea cu mult dincolo de viețile individuale, până într-un viitor îndepărtat. În interiorul grupului el se bucura de o securitate perfectă… În plus, familia era susținută de o întreagă colectivitate, ea însăși la adăpostul unei culturi tradiționale. Comportamentul individului, plasat într-o asemenea situație, era aproape pe deplin previzibil, căci el nu avea nici un alt model din care să se inspire. Organizarea socială oferea puține posibilități comportamentului individualist. Grupul local avea puține contacte cu elementele străine, deoarece colectivitatea își satisfăcea propriile

---

14 *Ibidem*, pp. 98-99.

sale nevoi și trăia închisă în ea însăși, iar această izolare favoriza, de asemenea, omogenizarea exemplelor de conduită propuse indivizilor în cursul perioadei lor de formare socială. În cadrul grupului el comitea puține infracțiuni; infracțiunile ocazionale erau comise mai ales de străini, în detrimentul membrilor grupului, sau de membrii grupului, în detrimentul străinilor".[15]

În schimb, pentru Mircea Eliade, condiția omului primitiv nu este orientată spre percepția schimbărilor, ci să găsească vechiul în nou. De aceea, pentru ea, viitorul nu se mai deosebește de ceea ce a fost. Ceea ce a fost deja revine la intervale determinate. Această concepție ciclică despre apercepția timpului este, într-o mare măsură, legată de faptul că omul nu s-a eliberat de natură și conștiința sa este subordonată schimbărilor periodice ale anotimpurilor. Ritmul vieții sociale depinde de alternanța anotimpurilor și a ciclurilor de producție care îi sunt adaptate. Ca urmare, interpretarea lumii naturale și, de asemenea, după categoriile mitice presupune credința în „eterna reîntoarcere". Actele umane repetă faptele petrecute altădată de către divinitate sau „eroul cultural". Tendința de a aboli timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost, probabil, decât o încercare de a depăși izolarea și replierea existenței individuale. Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea omului posibilitatea de a învinge scurtimea vieții sale și unicitatea ei. Neseparându-se nici în ideile sale, nici în conduita sa de societate, de clan, omul înșela moartea.[16]

În viața socială, datorită complexității și dinamicii ei, conceptul de normalitate este profund subiectiv, versatil și ambiguu, în

---

[15] CHING-YUCH YEN, *Crime in Relation to Social Change in China*. In: *American Journal of Sociology*, nr°40, noiembrie 1934, pp. 298-308. Apud: SUTHERLAND, E.; CRESSEY, D., *Principes de criminologie*. Ediția a IV-a, Lipincott. Co., 1947, p. 91

[16] ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*. Editura Univers, București, 1978; Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*.

sensul că „ceea ce pentru unii este normal, pentru alții e anormal și asta chiar în chestiuni fundamentale, vitale. *Interesele sunt cele care adună și, mai ales, despart oamenii în privința chestiunii normalitate-anormalitate*”.[17] Alți factori care imprimă conceptului de normalitate un sens fluctuant sunt conflictul dintre generații și evoluția mentalităților. Ceea ce pentru o generație pare normal, pentru alta este cadru depășit. O ideologie își poate impune concepția ei despre normalitatea socială, mai ales dacă e urmată de un număr însemnat de adepți. În special, în perioada schimbărilor sociale rapide cadrele tradiționale ale vieții se schimbă, ceea ce antrenează o nouă concepție despre normalitate (vezi transformarea țăranilor în proletariat industrial).

De asemenea, pentru Karen Horney, concepția despre normal și patologic variază nu numai în funcție de societate, dar și în funcție de clasă socială, de grup sau chiar de persoană. Numitorul comun al acestor oscilații este sistemul de valori morale dominante la un moment dat:

„Astăzi, dacă, de exemplu, o femeie matură și independentă s-ar considera o «femeie decăzută» nedemnă de iubirea unui bărbat decent, din cauză că ea are relații sexuale, această femeie, cel puțin în unele cercuri ale societății ar fi suspectată de nevroză. Acum vreo patru decenii această atitudine de vinovăție ar fi fost considerată normală”.[18] Tot astfel, pentru un aristocrat era normal să se ocupe de vânătoare și de război, ceea ce era de neconceput pentru un burghez; după cum era de neconceput ca o doamnă din înalta societate să se dedice muncilor manuale. Inegalitatea în drepturi a bărbatului și a femeii a adâncit și ea clivajul dintre normal și patologic

[17] PÂNZARU, Petru, *Sociologia reducției la esențial*. Proema, Baia Mare, 2007, p. 81.

[18] HORNEY, Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*. Editura IRI, București, 1998, pp. 14-15.

prin specializarea rolurilor și a profesiilor: „treabă de bărbat" sau „treabă de femeie" ca și în funcție de forța fizică și de psihologia dominației și a supunerii.

1.2. Mass-media și politica

Dacă pătrunderea mass-media în intimitateafiecărui cămin se datorează evoluției tehnologice din cadrul societății informaționale (în primul rând televiziunilor prin cablu și a Internetului), pătrunderea mass-media în „politica mare" se datorează schimbării de paradigmă despre politic/politică în condițiile globalizării și postmodernismului. Pentru prima dată în istorie puterea politică nu mai este suverană, nu mai are un caracter integrator și coordonator al celorlalte puteri. Ea cedează locul dictaturii invizibile a pieței, unor forțe financiare internaționale care s-au subrogat politicilor naționale. Piața devine marele actor al lumii contemporane, un actor fără inimă și fără creier. Dovadă: tragedia umanitară a refugiaților din Orientul Mijlociu. Pe de altă parte, postmodernismul, cu logica lui contradictorie, contribuie și el la simbioza dintre cultura spectacolului și „cultura narcisismului" în cadrul noii culturi de masă. Caracteristic acestor procese din lumea contemporană ar fi: 1. dispariția interesului pentru politic/politică; 2. criza ideologiilor și, implicit, a dezbaterilor de idei; 3. criza individului, caracterizată prin ruperea brutală a legăturilor identitare cu pământul și comunitatea și a diminuării sentimentului de apartenență: „Este vorba de «un individualism de desfacere a legăturilor și dezangajare», în care eu sunt eu în măsura în care mă despind de un model sau de orice fel de aderare".[19] Descriind principalele trăsături ale personalității narcisice din societatea americană, Cristopher Lasch

[19] GAUCHET, Marcel, *Essai de psychologie contemporaine*. In: *Le Débat*, nr° 99, martie-aprilie 1988.

sublinizază „teama de angajamente constrângătoare"; „dorința de a păstra toate opțiunile deschise"; „aversiunea față de faptul de a depinde de cineva".[20] La rândul său, Gilles Lipovetsky vede în această nouă ordine „o lipsă de interes pentru problemele politice, cultul narcisist al ego-ului, domnia imaginii și a seducției".[21] Alte caracteristici ale actualei societăți informaționale care vizează dimensiunile ideologice ale culturii de masă: 4. deprecierea trecutului; 5. diminuarea conștiinței istorice și, de aici, ruptura dintre trecut, prezent și viitor; 6. incapacitatea de a face față viitorului și trăirea în voluptatea clipei; 7. invadarea societății de către *eu*, afirmarea unei sensibilități terapeutice marcată de căutarea frenetică a sănătății și iluzia romantică a unei bunăstări personale.[22]

Practic, ce aduc nou mass-media în viața politică și cum influențează ele procesele politice? În primul rând, prin trecerea la civilizația imaginii, de la idee la imagine. În al doilea rând, personalizarea puterii și vedetizarea personajelor politice găsesc în tehnicile de transmitere directă, pe viu, un mijloc excelent de fixare a imaginii. Televiziunea crede că „are puterea de a oferi vederii istoria pe cale de a se face și că a oferi vederii înseamnă a face totul înțeles dintr-o dată".[23] Publicitatea contribuie și ea la fixarea imaginii în viața politică. Și aici ea „provoacă dorința", „declanșează reflexul de a cumpăra un produs". Omul politic, vedeta, candidatul devin produse care trebuie vândute în condiții cât mai avantajoase. Scena, tribuna, platoul de filmare devin expresii ale spațiului public în care trăirea și sentimentele individuale, uneori vulgare sau de-a dreptul triviale, se afișează zgomotos ca semne ale autenticității și

---

[20] LASCH, Cristopher, *La culture du narcissisme*. Climats, Castenau-le-Lez., 2000, p. 296.

[21] LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ere du vide*. Gallimard, Paris, 1983.

[22] LASCH, Cristopher, *op. cit*., p. 295.

[23] RAMONET, Ignacio, *La Tyrannie de la communication*. Galilée, Paris, 1999, p. 37.

creativității. „Repetiția, punerea în scenă, durata scurtă a spoturilor publicitare (…) acționează ca stimuli și produc efecte de hipnoză. Aceste schimbări rapide, aceste *fulgurații* de imagini funcționează, pe de altă parte, ca niște *stimulente* vizuale. Ele fixează privirea prin ritmul alert și pâlpâirea luminii. (…) Această viteză constituie, deci, un mijloc de a lua privirea *ostatică* și de a provoca un efect de hipnoză”.[24]

În condițiile în care consensul politic nu mai este obținut prin dezbaterea de idei sau prin căutarea de alternative practicile spectaculare se transformă ele însele „într-o mașină de fabricat vise” și creează o lume onirică unde gândirea este narcotizată de puterea ficțiunii. Defăimarea, insulta, calomnia, afirmarea autoagresivă a omului au devenit categorii ale telepoliticii, grefate organic pe cultul evenimentelor senzaționale transmise în direct. Relațiile depersonalizate și fragmentare dintre indivizi; disoluția proceselor de stratificare socială; diseminarea puterii invizibile, blânde, tăcute și letale devin parte a societății de masă și favorizează comportamentul de masă. Cultura de masă concepe viața drept „consum al produselor și autoconsum al vieții individuale” (Edgar Morin). „Schimbătorul și efemerul sunt valorizate, se instalează cultul spontaneității și al răspunsului imediat.(…) Fericirea devine sinonimă cu desăvârșirea individuală, trecând prin satisfacerea imediată a nevoilor și a dorințelor, creând o perpetuă reînnoire”.[25] Viața, ca valoare supremă unică, se supune eticii fericirii, plăcerii imediate, jocului și spectacolului, confortului și bunăstării, degenerând într-un consum de masă sau individualism mic-burghez vitaminizat. Cultura de masă conține două mari teme de identificare: confortul material și bunăstarea; seducția și dragostea. La nivelul societății

---

[24] *Ibidem*, p. 53.

[25] LE GOFF, Jean, Pierre, *Democrația posttotalitară*. Editura Universitaria, Craiova, 2012, p. 114.

globale valorile culturii de masă sunt distracția, petrecerea agreabilă a timpului liber, spectacolele și ritualurile. Plăcerea, resimțită la nivelul epidermei, a alungat satisfacția platonică a Ideii.

Dezvoltarea tehnologică a dus la integrarea și uniformizarea formelor culturale, favorizând formule inedite de cooperare. Internaționalizarea limbajelor și a formelor culturale impuse de logica globalizării a împins comunicarea politică spre un festivism accentuat. În această privință, influența mass-media asupra politicului nu se oprește numai la articularea lui într-un spațiu și timp sacralizate, după cum forța lor de atracție nu rezidă numai în varietatea programelor distractive. Posibilitatea de a capta, stoca, manipula și transmite informația politică face din televiziune o armă de temut în influențarea opiniei publice și a regululor jocului politic. Dar și reciproca este adevărată. Datorită forței de persuasiune a imaginilor și a capacității lor de a declanșa tirania evenimentului prin *hic et nunc-ul* său, televiziunile nu mai sunt doar acel spațiu public ideal unde se elaborează idei și alternative ci și canalul mediatic prin care se transmite spectacolul cinic al luptei pentru cucerirea și exercitarea puterii: atac la persoană, dezinformare, calomnie.

Instituțiile politice, precum partidele, sunt eliminate treptat de aparatele de comunicare în masă și înlocuite de grupuri de interes sau grupări mafiote. Partidele comunică tot mai puțin în mod direct cu cetățenii, după limbajele și culturile lor. Fluxurile de comunicare politică sunt modelate tendențial prin mass-media. În fața noului raport dintre politică și mijloacele de comunicare, instituțiile și acțiunea politică tind să se personalizeze și banalizeze. Scopul acțiunii politice nu mai este satisfacerea nevoilor și intereselor unei comunități, ci conservarea *statu quo*-ului grupurilor de interes prin instituirea raporturilor de dominație și violență simbolică. Posibilitatea de acumulare, manipulare și difuzare a informației politice duce la promovarea și impunerea grupului

politic dominant și a candidatului desemnat de acesta. Orientarea fluxului de informații spre evidențierea unui partid sau candidat nu este plătită doar în sens financiar, ca pentru orice reclamă publicitară, ci cu prețul banalizării și standardizării informației, al limbajului spectacular, al jargoanelor și argourilor în viața politică. Pe calapodul limbii de lemn, limbajul politic s-a vulgarizat și trivializat atât de mult încât îi este mai ușor să agreseze psihic interlocutorul decât să perceapă nuanțele semantice din gândirea celorlalți. Jocul politic devine spectacol, un ritual în care tirania imaginii și agresiunea simbolică duc la o indiferență crescândă față de ideile și conținutul vieții politice. O campanie electorală televizuală face din protagoniștii jocului politic vedete după modelul stelelor de cinema, transformă personajele în personalități. Nu programul politic al candidatului este decisiv pentru victoria lui în alegeri, ci concursul telegenic prin care mass-media îi creează o harismă seducătoare și îl transformă în vedetă.

Glorificarea banului, a luxului, a atracției sexuale, a forței fizice constituie indicatorii de succes ai posturilor de televiziune, nu numai private. Sugestia pe care ecranul, prin magia sa onirică, o administrează cu regularitate spectatorilor, este aceea de irealitate, de dimensiune virtuală ideală a existenței care declanșează dorința de evadare din lumea obișnuită. Prin doza habituală de reverie pe care ecranul o oferă el arată spectatorilor o lume a splendorilor și, indirect, cenușiul fără de speranță al existenței lor. Astfel, cultura spectacolului invadează toate sferele manifestărilor publice din România. Dezbaterile, întâlnirile cu candidatul cedează locul „băilor de mulțime" unde proiecția narcisică a identității primite permite pantomima, unde are loc personalizarea Speranței într-un demagog. Imaginea înlocuiește Ideea, dorința Realitatea. Spectacolul sustrage problemele reale ale comunității din preocupările cotidiene și le acoperă cu „duhul sărbătorii". Steagurile, *banner*-ele,

lozincile, afișele, portretele izolează spațiul spectacolului care este marcat de melodiile de muzică populară, de mici, bere sau țuică date alegătorilor de către candidat. Că apoi, această masă de alegători care își vinde votul pe un avantaj material meschin, într-o stare de euforie bachică, va plăti însutit în următorii ani această rătăcire, nu mai încape îndoială. Vorba lui C. Negruzzi: „Cu iaurt, cu gogoșele / Te făcuși vornic, mișele!”

Două cauze stau la baza acestui comportament electoral: sărăcia și imoralitatea. Combinate, ele au efecte funeste. „Câștigul fără muncă” se combină cu satisfacerea nevoilor vitale (foamea) timp de câteva zile.

1.3. Marxismul și problematica patologiilor politice

Alienareaomului de propria sa esență reprezintă una din contribuțiile cele mai importante pe care Marx le-a adus în cadrul gândirii filosofice, sociologice și economice.

Alienarea înseamnă pierderea de către om a ființei sale generice, adică a esenței sale umane, datorită banilor, muncii, formelor conștiinței false și înstrăinarea ei în lucruri (reificare). Alienarea constituie o fază obligatorie prin care trebuie să treacă omul pentru a începe o existență socială autentică. Producția alienată înseamnă că oamenii produc o bogăție enormă fără să poată să și-o însușească pe plan individual sau social. Ei nu creează ca „ființe libere ale speciei”, ci numai sub presiunea unei necesități strict naturale (biologice) deoarece ei nu pot supraviețui dacă nu-și vând forța de muncă și după ce au vândut-o sunt siliți să muncească în folosul capitalului și al acumulării lui. Încă din *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Marx considera reificarea drept caracterul fetișist al producției de mărfuri, arcanul formei, marfă a lumii mărfurilor. De când a început istoria, omul a fost întotdeauna „producătorul

vieții lui" și el a făcut acest lucru pe o scară din ce în ce mai mare, dezvoltându-și capacitățile latente și creând nevoi și mijloace noi pentru a le satisface. Dar până acum el nu a putut să-și însușească cu adevărat ceea ce a produs pe plan social. Acest lucru se datorează faptului că el s-a alienat de natură; de activitatea speciei în transformarea creatoare a naturii și de ceilalți oameni, ca urmare a caracterului irațional și neplanificat al organizării muncii. Omul a fost redus la o existență pur fizică, la un lucru sau instrument de producție și aceasta tocmai în momentul când el – prin munca lui socială – poate domina natura și o poate face să deservească cele mai extravagante dorințe ale omului.[26]

Pentru Marx, politica depășește semnificația instrumentală a termenului, aceea de formă de organizare și conducere a comunităților umane, la nevoie prin forța de coerciție a statului, legitim instituită. Ea depășește și conotațiile politicului, acela de principiu constitutiv al comunităților umane, în general. Ea vizează o structură antropologică a politicului și anume modul de existență autentic umană. Nevoia biologică a omului de a-și satisface actele esențiale ale vieții îl determină să intre în raporturi de colaborare cu semenii. Dacă în cadrul raportului om-natură termenul de mediere era munca, pe plan mai evoluat al acestor raporturi, ca urmare a diviziunii muncii, termenul de mediere va fi produsul muncii. Separarea dintre om și produsele muncii sale va fi impusă de relațiile sociale complexe: aceasta va fi realizată prin schimb. Dar întrucât schimbul natural (trocul) nu poate ține pasul cu dinamica mișcării sociale, intervine schimbul pe baza comensurării valorii produsului, respectiv prin munca depusă la crearea lui. Dar acest schimb, pe bază de echivalente, separă pe producători de produsele muncii lor și generează procesul de alienare economică în

[26] FETSCHER, Irving, Karl Marx of Human Nature. In: *Social Research*. Toamna 1973, pp. 446-449.

care apariția obiectivă a „caracterelor sociale ale muncii" ascunde „fetișismul lumii mărfurilor" în loc să-l dezvăluie. Datorită alienării economice… „o relație socială de producție ia forma unui lucru astfel încât relația dintre persoane în cadrul muncii lor apare, dimpotrivă, ca o relație dintre lucruri și nu dintre persoane".[27] În plus, în societățile bazate pe exploatare produsul apare producătorilor drept ceva străin, ostil și fatal: „Propria lor mișcare socială posedă pentru ei forma mișcării unor lucruri, sub al căror control se află, în loc să le controleze".[28] Atâta timp cât va dura fetișismul mărfurilor, oamenii rămân condiționați de un mecanism nemilos „această inversare directă determină ca marfa și banii să apară conștiinței sub formă de lucru natural cu proprietăți determinate".[29] Așa cum producătorilor procesul social se prezintă ca un complex de fapte externe reificate, tot astfel se întâmplă și în ce privește calitățile lor umane, pe care ei le vând pe piața muncii ca funcții obiectivate, separate de ei înșiși.

Prin urmare, esența politicii constă, la Marx, în această eliberare de structura formei marfă-alienată „în care procesul de producție stăpânește pe oameni și omul încă nu stăpânește procesul de producție".[30] Revoluția politică în sine este insuficientă pentru eliberarea de alienare; trebuie eliminate înseși cauzele care generează alienarea și reificarea conștiinței sociale și anume separarea muncii vii de mijloacele și obiectul muncii. Revoluția totală care va semnifica eliminarea oricărei alienări, desființarea claselor și a statului poate fi încununată de succes numai în condițiile unei sinteze depline dintre cunoaștere și acțiune. Posibilitatea unei astfel

---

[27] KARL, MARX, „Contribuții la critica economiei politice". In: K. Marx; Fr. Engels, *Opere*. vol. 13, Editura politică, București, 1962, p. 23.

[28] KARL, MARX, *Capitolul. Critica economiei politice*. Vol. 1, Cartea 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 112.

[29] KARL, MARX, *Contribuții la critica economiei politice. op. cit*., p. 23.

[30] KARL, MARX, *Capitolul. op. cit*., p. 118.

de sinteze este conținută în maturizarea condițiilor și în acutizarea contradicțiilor economice. Lupta muncitorilor pentru cucerirea puterii politice va fi încununată de succes numai ca rezultat al unui proces de maturizare intelectuală și politică, proces care, realizându-se în practica revoluționară, trebuie să fie îndeplinit cu conștiința unei misiuni istorice. Numai astfel se poate înțelege de ce, la Marx, mișcarea de clasă a proletariatului nu se confundă cu agitația politică a partidelor care, uneori, îi poate divide pe muncitori în grupări adverse.

Dacă omul nu stabilește legături active cu semenii și cu natura, atunci pulsiunile lui își pierd caracterul uman, se deteriorizează până la un stadiu animalic și devine o ființă umană bolnavă, „fragmentată și mutilată". În aceasta constă, după unii specialiști, elementul revoluționar și elementul terapeutic al psihologiei umaniste a lui Marx: „Omul are în mod potențial nu numai capacitatea ci și nevoia unei relații cu lumea și, pentru a fi uman și vindecat, el trebuie să reinstaureze acest potențial de funcționare umană sănătos, și nu sub o formă patologică".[31]

Spre deosebire de tulburările de personalitate sau de unele afecțiuni psihice care nu-i împiedică pe bolnavi sa producă sau să procreeze, Marx a perceput *patologia normalului*, caracterul mutilat al omului normal – statistic vorbind – pierderea de sine, pierderea substanței umane din om. Marx vorbește astfel de posibilitatea ca omul „să se piardă" în obiect, dacă obiectul nu a devenit un obiect uman, adică dacă relația sa cu obiectul nu este o existență – în conexiune activă, numită de el, adesea, „apropriere". El vorbește de omul care „se dezumanizează mental și fizic"[32] sau de omul

[31] FROMM, Erich, Contribuția lui Marx la cunoașterea omului; In: FROMM, Erich, *Texte alese*. Editura politică, București, 1983, p. 437.

[32] KARL Marx și F. ENGELs, *Scrieri din tinerețe*. Editura politică, București, 1968, p. 72.

„schilodit”, devenit un „simplu fragment de om”, în opoziție cu „individul pe deplin dezvoltat”.[33]

Într-o economie bazată pe profit și pe concurență, posibilitatea câștigului prin crearea de nevoi false, de plăceri noi, „pentru a-l constrânge la un nou sacrificiu, pentru a-l arunca într-o nouă stare de dependență și a-l ademeni pe calea unei noi plăceri”,[34] a făcut din publicitate un aliat ideal al pieței. Dar în concepția lui Marx rolul publicității nu este doar acela de stimulent al vânzărilor prin accentul pus pe hiperemoție, pe mimetism, pe magia repetiției și pe erotismul vizual. Ea vizează un nivel existențial mai profund deoarece „lărgirea gamei de produse și de trebuințe” face din om „*sclavul inventiv* și întotdeauna *calculat* al unor pofte neumane, rafinate, nenaturale și *închipuite*”.[35] Prin crearea de noi dorințe și nevoi, „fiecare caută să creeze o forță esențială *străină* care să-l supună pe celălalt pentru a-și găsi în aceasta satisfacerea propriei sale trebuințe egoiste. O dată cu mulțimea obiectelor crește, deci, și imperiul esențelor străine cărora omul le este robit, iar fiecare produs nou este o nouă *posibilitate* (*Potenz*) de înșelătorie reciuprocă și de jefuire reciprocă. Omul devine tot mai sărac ca om (…)”.[36]

1.4. Inadaptare și dezorganizare socială

Dezorganizarea socială, inadaptarea socio-culturală, devianța și anomia reprezintă alte structuri patologice ale societăților contemporane. „Dezorganizarea socială – sublinia sociologul polonez Jan Sczepanski – este (…) un complex de probleme sociale care se

[33] KARL Marx și F. ENGELS, *Opere*. vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 533.

[34] KARL Marx și F. ENGELS, *Scrieri din tinerețe*. Editura politică, București, 1968, p. 586.

[35] *Ibidem*, p. 590.

[36] *Ibidem*, p. 586.

compune dintr-o multitudine de fenomene și comportări deviante de la normă, iar apariția și intensificarea lor amenință continuitatea proceselor vitale ale colectivității".[37] Acestor fenomene li s-ar mai putea adăuga dezintegrarea și slăbirea funcțiilor de control social al instituțiilor, răsturnarea criteriilor evaluative ale normelor de conduită și confirmarea comportamentelor negative etc. Această disjuncție dintre normele oficiale și normele individuale de comportament derivă dintr-un complex de factori, interni și externi, din presiunea economicului asupra politicului, din criza economică prelungită și din efectele conexe ale acesteia.

În ce privește inadaptarea *socio-culturală*, aceasta poate fi definită ca incapacitatea temporară sau cronică a unui individ sau grup de a se acomoda adecvat la mediul lor natural și / sau social (familial, profesional, cultural) ca și la mediul lor de origine, supus unor dislocări și transformări rapide.

Trăsătura comună a formelor de inadaptare este faptul că acestea generează, la nivelul psihicului, insatisfacții, stări tensionate, frustrații, complexe etc ca urmare a insucceselor în procesele de socializare. Ritmurile organice ale existenței sunt devansate de ritmurile artificiale de viață, extrem de intense, din societățile înalt industrializate din zilele noastre. Prețul plătit pentru efortul de adaptare la noul mediu sunt alienarea, stressul, bolile aparatului digestiv (ulcerul), bolile aparatului circulator (infarctul miocardic). La anumite categorii sociale, grupuri etnice minoritare, imigranți, refugiați, populația de culoare, inadaptarea socio-culturală este consecința unui șoc cultural, a decalajului dintre un stil de viață natural din comunitățile rurale care se autoreglază prin tradiție și stilul de viață artificial din marile aglomerații urbane care se caracterizează prin conformism și obsesia confortului material. Acest

---

[37] SZCZEPANSKI, Jan, *Noțiuni elementare de sociologie*. Editura Științifică, 1972, p. 396.

stil de viață, bazat pe ideologiile consumatoriste, amplifică efectele pe care bolile civilizației le generează atât pentru psihicul uman cât și pentru organismul social.

Inadaptarea socio-culturală poate fi și rezultatul blocajului de ordin psihic sau comportamental care se produce în conflictul dintre modelele, normele și valorile culturale. În această ordine de idei, modernizarea politică și economică prin transformările calitative ireversibile din structurile sistemului politic, în procesul de creare a noii ordini, a creat comportamente antisociale care amenință cu entropia. Criza economică prelungită, șomajul, sărăcia, au dus la destrămarea familiilor, la o rată fără precedent a divorțurilor, a sinuciderilor și a copiilor abandonați. Inadaptarea socială a copiilor și adolescenților este cauzată cel mai adesea de dualitatea și ipocrizia sistemului de valori al unei societăți în tranziție. Inadaptarea socială a adolescenților provine din dezacordul dintre educația primită în familie și școală, dintre morala socială și cea individuală, materializat în conflicte puternice între adolescent și mediul lui de viață. Inadaptarea socială duce la disprețuirea normelor sociale și morale de comportament, teren pe care pot germina cu ușurință agresivitatea, violența, teribilismul, versatilitatea. „Starea de inadaptare a adolescentului implică o serie de manifestări, mergând de la așa numitele «deviații ale personalității» (timiditate, instabilitate emoțională, tulburări afective, deformări caracteriale, imaturitate) până la diferite dizarmonii ale conduitei. Reprezentând efectul cumulat al unor factori de natură familială și socială, inadaptarea socială nu implică cu necesitate devianța, fiind doar o sursă potențială a acesteia".[38]

Problemele de adaptare puse individului în societatea actuală sunt extrem de numeroase și de dificile. Mobilitatea rapidă, atât

---

[38] BANCIU, P., Dan; RĂDULESCU, Sorin, M., VOICU, Marin, *Adolescenții și familia*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 170.

pe verticală cât și pe orizontală a forței de muncă, în condițiile integrării și globalizării și a schimbărilor în compoziția ei organică amenință cu anomia structurilor sociale în ansamblul lor și cu anarhia pe plan economic și social. Milioane de oameni și-au părăsit locurile de baștină, îndreptându-se spre alte țări, orașe și continente, atrase de mirajul unei vieți mai bune. Prețul plătit? Destrămarea familiilor, copii abandonați, abandon școlar, corupție, droguri, criminalitate.

Termenul de „devianță" a fost consacrat prin teoria funcționalistă a lui Talcott Parsons, într-un sens identic cu cel de control social. Devianța reprezintă o problemă socială care amenință înseși bazele sistemului politic și a cărei combatere necesită intervenția unor mecanisme de autoreglare și control social. Întrucât principala condiție a ordinii sociale este integrarea conformistă a indivizilor, axa acestei integrări este consensul normativ care poate fi afectat însă de actele deviante. Studiind funcționarea sistemelor sociale, Parsons explică comportamentul membrilor aceleiași societăți ca rezultat al unui echilibru care se stabilește între diverse sisteme normative ale societății respective. Pentru a satisface normele de funcționare exacte orice sistem social are nevoie de o stratificare complexă a „statusurilor", „rolurilor" și pozițiilor sociale ale căror prescripții și reglementări arată cum trebuie să se comporte indivizii pentru a realiza testul solidarității sociale. Succesorul și discipolul lui T. Parsons, R.K. Merton explică fenomenul deviant recurgând la teoria „conflictului cultural-normativ". În nucleul acestei teorii se află noțiunea de *anomie*, criză manifestată în relația individului cu sistemul de valori care-i orientează conduita. Reevaluând conceptul de anomie preluat de la Durkheim, R.K. Merton evidențiază relația dintre devianță și anomie, subliniind că orice act deviant își are sursa într-o anumită stare anomică a societății și nu în psihicul individului, acesta fiind mai dependent de carențele societății decât

de insuficiențele controlului social.[39] O astfel de stare anomică apare ca urmare a „contradicției dintre scopurile legitime propuse de societate și mijloacele permise pentru realizarea lor. Atunci când într-o societate se pune un accent prea mare pe scopuri, valorizate social, dar nu se oferă și mijloace pentru atingerea acestor scopuri, indivizii vor resimți o profundă stare de înstrăinare, motiv care îi îndeamnă să aspire spre obiective inaccesibile".[40]

---

[39] MERTON, K., Robert, Social Structure and Anomie. In: *Social Theory and Social Structure*. Illions, The Free Press, Glencoe, 1957, p. 32.

[40] BANCIU, P., Dan; RĂDULESCU, Sorin, M., VOICU, Marin, *Introducere în sociologia devianței*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 81.

CAPITOLUL II
SĂNĂTATEA REGIMURILOR POLITICE

2.1. Cauze ale patologiei regimurilor politice

Sănătatea unui regim politic se poate deduce din intenționalitatea actului de guvernare; în favoarea cui se exercită el? Dacă el se exercită în favoarea celor mulți, ca în tipologia regimurilor politice la Platon și Aristotel, putem vorbi de regimuri politice sănătoase, în sensul că ele realizează scopul sau esența politicului. Julien Freund, unul din discipolii lui Carl Schmitt, face din categoria de esență sau de scop al politicului, de pe pozițiile ontologiei esențialiste, o categorie invariabilă în timp și spațiu care trebuie să dea un sens și o finalitate acțiunii politice: „Ca specific al esenței politicului, scopul trebuie să rămână același, oricare ar fi colectivitatea sau țara, adică trebuie să fie invariabil în timp și spațiu și independent de contingențe, de ideile dominante ale unei epoci ca și de partidele și doctrinele care pretind să comande pe rând activitatea politică. Fie că regimul este liberal sau socialist, democrat sau tiranic, că statul este mic sau mare, că este vorba de un trib, de un oraș, de un stat sau un imperiu, scopul trebuie să rămână conceptul imuabil, ca și bazele care îl condiționează."[41]

[41] FREUND, Julien, *Che cosa é la politica?* Ideazione Editrice S.R.L., Roma, p. 43.

Scopul politicului este Binele Public (Binele Comun General), sinteză între lege și ordine, între binele cetățenilor și binele statului, ceea ce duce la apariția comunităților politice durabile și fericite: (...) „nu este vorba de binele particular al indivizilor singulari și nici măcar de suma bunurilor particulare, aparținând unor indivizi sau grupuri subordonate, precum familia sau oricare asociație profesional-economică și nu este vorba nici măcar de binele statului ca stat, ci de acela al întregii colectivități în cadrul căreia indivizii sunt integrați ca membri care își dau un stat ca instituție".[42]

Pentru ca între fericirea individuală și prosperitatea generală să existe o sinteză și un echilibru dinamic, relația dintre scop și mijloace în acțiunea politică subîntinde un raport mai vast, dintre etică și politică, mediat prin valoarea politică. Politica este arta de a-i face pe oameni fericiți, spunea Aristotel acum 2500 de ani, iar scopul Statului este de a oferi cel mai mare Bine – Binele Public. Dat fiind faptul că acțiunea politică este prevăzută cu un scop (este teleologică) finalitatea ei nu poate fi decât morală. Din această perspectivă, scopurile și mijloacele sunt inseparabile, deoarece „valoarea nu arată numai un capăt sau un punct de sosire, dar și calea sau mijlocul de a ajunge aici; se poate spune chiar că noțiunea de valoare nu separă aceste două lucruri, ci le unește pentru a le cuprinde în aceeași judecată".[43]

Prin urmare, „a vorbi de valoare înseamnă a propune să judecăm un scop nu numai în sine și pentru sine însuși, dar și referitor la mijloacele care îi fac posibilă realizarea"[44], în timp ce „numai o judecată care vizează ansamblul mijloacelor și scopurilor este o judecată de valoare".[45] De aici urmează că morala și politica se

---

[42] FREUND, Julien, *op. cit.*, p. 71.

[43] ABBAGNANO, Nicola, *Problemi di sociologia*. Einaudi, Torino, 1959, p. 157.

[44] *Ibidem.*

[45] *Ibidem.*

întâlnesc în sfera valorilor umane fundamentale, dar nu și la nivelul scopului. Morala răspunde unei exigențe interioare și vizează corectitudinea actelor personale după normele datoriei, fiecare asumându-și pe deplin responsabilitatea propriei sale conduite. Dimpotrivă, politica „răspunde unei necesități a vieții sociale și cel care se angajează pe această cale înțelege să participe la asumarea destinului global al unei societăți".[46]

În ce privește raportul dintre etică și politică, Aristotel distingea între virtutea morală a omului de bine care vizează perfecțiunea individuală, adică realizarea de sine și virtutea civică a cetățeanului care vizează capacitatea lui de a participa la treburile cetății. Chiar dacă ar fi ideal ca omul politic să fie întotdeauna și om de bine, se poate întâmpla ca el să nu realizeze această sinteză, deoarece într-o comunitate politică nu toți cetățenii sunt oameni de bine și virtuoși. Prin urmare, politica are ca sarcină conducerea comunității ca atare, indiferent de calitatea morală a unui membru al acesteia. Se poate întâmpla ca un om politic să fie imoral, bețiv, afemeiat; însă talentul lui de conducător să aducă poporului fericire și prosperitate. Invers, se poate întâmpla ca un om politic să aibă o viață curată precum cristalul, dar lipsa lui de talent să ducă poporul la limita răbdării, a suferinței, a lipsurilor. În aceste condiții, degeaba își flutură el steagul zdrențuit al virtuților sale personale: nimeni nu-l mai urmează. Astfel, „este posibil să fii un om de bine fără a poseda virtutea care ne face să fim un bun cetățean".[47]

Că nu există o legătură directă, ci una mediată prin scop, între acțiunea politică și comportamentul moral se vede și din distincția dintre moralitate și legalitate: „Legea morală este autonomă, ceea ce înseamnă că în acest caz ne supunem unei obligații pe care ne-am impus-o noi înșine, în timp ce legea politică este heteronomă,

---

46 FREUND, Julien, *Qu'est que la politique*? Siréy, Paris, 1965, p. 6.

47 ARISTOTEL, *Politica.* III, 4, 1276b, pp. 34-35.

ceea ce înseamnă că noi ne supunem unei reguli care ne este impusă din exterior de o putere legislativă (…) Pe scurt, morala este problemă de disciplină, politica de constrângere".[48]

În spaţiul antropologic dintre Renaştere şi Romantism omul devine figura centrală a sistemului politic şi subiectul privilegiat al gândirii politice. Legătura dintre morală şi politică devine fundamentală prin opera lui Kant deoarece „adevărata politică nu poate face un singur pas fără a da mai întâi respectul cuvenit moralei". Celebrul imperativ categoric „omul trebuie să fie considerat întotdeauna ca scop şi niciodată numai ca mijloc" trădează vocaţia unui „imperiu al scopurilor" în care morala şi justiţia publică să modeleze politica.

Cu mult înainte ca primele reflecţii sistematice despre natura şi structura regimurilor politice şi a formelor de guvernământ să capete formă în *Istoriile* lui Herodot, reformele instituţionale ale lui Solon, Clisthene şi Pericle au arătat importanţa valorilor democraţiei directe în organizarea spaţiului politic. Ca loc al convieţuirii umane, Cetatea trebuie să fie un cosmos armonios şi structurat, în care cetăţenii trebuie să fie egali (*isotes*) şi asemănători între ei (*homoioi*). Solon a şters datoriile săracilor, a eliberat din sclavie pe ţăranii deveniţi sclavi datorită debitelor. Deşi aristocrat prin naştere, în Constituţia dată de el este diminuată puterea politică a aristocraţilor. După ce a împărţit locuitorii Atticii în patru clase, după avere, el a permis tuturor cetăţenilor să participe la Adunare, dând dreptul fiecăruia să aleagă Consiliul celor Patru Sute care să contrabalanseze vechiul Areopag al aristocraţiei sau Consiliul celor cu naştere superioară.

Pentru greci numai ceea ce se aseamănă poate trăi în cosmosul armonios numit societate, deoarece egalitatea ca valoare centrală ia naştere numai din asemănare. Egalitatea uneşte şi reglementează

---

[48] FREUND, Julien, *op. cit*. p. 9.

relaţiile dintre oameni prin sentimente de încredere reciprocă. Dar egalitatea nu este o valoare aritmetică, aplicabilă în mod egal tuturor, fără discernământ. Este egalitate geometrică, bazată pe ierarhia meritelor personale și menţinută de lege într-o ordine ierarhică. *Eunomia*, conceptul dezvoltat de Solon, consideră că „dreapta cumpănă are menirea de a împăca niște forţe inegale prin însăși natura lor, asigurând superioritatea uneia asupra celeilalte, dar fără a se întrece măsura. Armonia spre care tinde *eunomia* implică, așadar, recunoașterea existenţei atât în corpul social cât și în individ a unui anume dualism, a unei polarităţi între bine și rău, precum și necesitatea de a asigura superioritatea celui mai bun asupra celui mai rău".[49]

În *Oraţiunea funebră*, rostită cu ocazia primelor victime ale războiului peloponesiac (431-405 î.H.) și relatată de Tucidide în opera cu același nume: *Istoria războiului peloponesiac* Pericle trece în revistă avantajele regimului democratic care a dus la strălucirea Atenei și a făcut din ea un model: „învăţătoarea Eladei": „Forma noastră de guvernământ nu rivalizează cu instituţiile altora. Nu îi copiem pe vecinii noștri, ci suntem un exemplu pentru ei. Este adevărat că suntem o democraţie, deoarece administraţia se află în mâinile celor mulţi, și nu ale celor puţini. Dar în timp ce legea asigură dreptatea egală tuturor, în disputele lor particulare este recunoscută și cerinţa de a fi cel mai bun; și atunci când un cetăţean se distinge în vreun fel, el este preferat pentru funcţii publice nu ca un privilegiu, ci ca o răsplată a meritului său. Sărăcia nu este o piedică, dimpotrivă, un om poate aduce beneficii ţării sale oricât de obscură ar fi condiţia sa".[50]

---

[49] VERNANT, Jean, Pierre – *Originile gândirii grecești*. Editura Symposion, București, 1995, p. 123-124.

[50] TUCIDIDE, *Istoria războiului peloponesiac*, Editura Științifică, București, 1963.

Cu toate limitele ei, democraţia directă din Atena secolului V î.H. a reprezentat un uriaş pas înainte în organizarea socială a Europei. Ea reprezintă dedublarea Unicului în multipli și traduce matricea caracterială a culturii grecești în spaţiul politic: ordine, armonie, echilibru, proporţii și, mai ales, respectarea măsurii. Ea reprezintă locul geometric al opoziţiilor dintre egalitate și libertate, proprietate și merit, număr și bogăţie. „Libertatea fără egalitate duce la anarhie; egalitatea fără libertate duce la tiranie", afirma Aristotel. Numai cetăţenii aveau dreptul liber de a participa la dezbaterile publice din cadrul *Ecclesiei* (Adunării). Aceasta se întrunea de patru ori pe an și era organul legislativ și judiciar suprem al Cetăţii-Stat. Lucrările erau pregătite de Consiliul celor 500, sau Bule ai cărui membri erau aleși prin tragere la sorţi din cele zece triburi.

Pentru a beneficia de statutul de cetăţean trebuia să fii născut în Cetate, să fi îndeplinit stagiul militar și să ai proprietate, semn indubitabil al capacităţii intelectuale de a asigura *oikonomika* (asigurarea cu bunuri materiale pentru existenţa familiei). Nici femeile, nici copiii, cu atât mai mult sclavii, străinii sau metișii nu puteau deveni cetăţeni.

Importanţa pe care o vor căpăta instituţiile în Grecia antică în organizarea spaţiului public se vede din dezbaterile filosofilor privind natura, principiile și finalitatea formelor de guvernământ. Instituţionalizarea politicului a determinat ca vectorii de imagine să se structureze în jurul instituţiilor mai degrabă decât în jurul liderilor. Atât grecii cât și romanii au fost obsedaţi de sinteza dintre cea mai bună formă de guvernământ și cel mai bun cetăţean. Grecii, mai ales, au păstrat un cult special Statului, Legii și Dreptăţii. Aristotel vedea în stat „cel mai mare dar pe care zeii l-au făcut oamenilor", iar Legea era asemuită de Stagirit cu „suveranul printre oameni". Heraclit din Efes asemuia Legea cu zidurile Cetăţii, iar Platon cu polobocul zidarilor și cu reţeta medicului.

Spre deosebire de Orientul antic, în Grecia instituţiile vor cunoaște un proces de laicizare accentuată, pe măsură ce legitimarea puterii se bazează din ce în ce mai mult pe voința corpului de cetățeni. Prerogativele puterii încep să se separe de persoana titularului; autoritatea unei funcţii publice depinde tot mai mult de voinţa corpului de cetăţeni. Numirea într-o funcţie prin tragere la sorţi avea ca fundament conștiința superiorităţii morale și intelectuale a segmentului de populaţie ce alcătuia corpul cetăţenilor. Deși în Grecia antică se observă o diminuare a legitimării prin sacru, personificarea puterii la nivelul instituţiilor și formelor de guvernământ permite transferul prestigiului și influenţei de la titularul funcţiei spre instituţii, conferindu-le astfel autoritate.

Efortul gândirii politice din Grecia antică de a evidenţia principiile și normele celei mai bune forme de guvernământ s-a materializat în clivaje: monarhie/tiranie; democraţie/dictatură; aristocraţie/oligarhie; ordine/dezordine; cu un circuit permanent al substanţei imagistice de la lideri la instituţii și viceversa. Prin opera lui Herodot, în istoria gândirii politice în general, în cultura greacă în special, reflecţia despre valoarea instituţiilor politice în amenajarea spaţiului public devine o structură permanentă a culturii politice europene. În cartea a III-a din *Istorii* Herodot iniţiază dezbaterea critică despre alegerea celei mai bune dintre principalele forme de guvernământ: *monarhie, aristocraţie, democraţie.*

La moartea lui Smerdis, fiul lui Cyrus, mai mulţi nobili ai imperiului persan încearcă să uzurpe puterea regală. Dintre ei, *Otanes, Megabyzos* și *Darius* analizează virtuţile și limitele fiecăreia din formele de guvernământ mai sus amintite.

Otanes este partizanul *democraţiei* deoarece „în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere. Fie el și cel mai desăvârșit dintre oameni, pus în acest loc de frunte tot

s-ar abate de la firea obișnuită".[51]Calitatea naturii umane nu este suficientă pentru a rezista la ispitele puterii; trebuiau luate măsuri suplimentare și una dintre structurile instituţionale pe care Herodot o crede cea mai bună pavăză împotriva lunecării în abuz este democraţia. Principala caracteristică a democraţiei pusă de Herodot în argumentaţia lui Otanes este *isonomia*: egalitate politică, egalitate în faţa legilor. Democraţia nu „clatină rânduielile strămoșești" precum tirania, nici nu conduce la modul arbitrar, după bunul plac al tiranului. „Ea nu săvârșește nici una din încălcările pe care le înfăptuiesc tiranii. Ea împarte dregătoriile ţării prin tragere la sorţi, cel care are în seamă o dregătorie răspunde de faptele sale – și toate hotărârile se iau în sfatul obștesc".[52]

Megabyzos este partizanul oligarhiei, deoarece el respinge atât tirania cât și puterea poporului: „Nimic nu-i mai smintit și mai neobrăzat decât o mulţime netrebnică; într-adevăr, ar fi peste putinţă de îndurat ca oamenii care caută să scape de trufia unui tiran să îngenuncheze sub cea a unei mulţimi dezlănţuite. Tiranul măcar când face ceva, știe ce vrea; mulţimea însă nu poate s-o știe. Și cum ar putea ști, când niciodată n-a fost învăţată, nici n-a dat cu ochii de ce este bun și cuviincios! Ea se repede fără socoteală la treburile ţării, împingându-le înainte asemenea unui șuvoi năvalnic".[53]

Megabyzos se pronunţă ferm pentru forma de guvernământ aristocratică: „alegându-ne o adunare alcătuită din bărbaţii cei mai destoinici, acestora să le încredinţăm puterea (…) și este de așteptat că din partea celor mai cuminţi bărbaţi vor veni și cele mai cuminţi hotărâri".[54]

---

51 HERODOT, *Istorii.* vol.1, Editura Științifică, București, 1961, p. 262,

52 *Ibidem*, p. 263.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

La rândul său, *Darius* se pronunţă în favoarea *monarhiei*, considerată forma ideală de guvernare. Aceasta deoarece conducerea de către un singur individ este înscrisă în natura lucrurilor și fiindcă reducerea diversităţii la unitate ţine de psihologia umană a dominaţiei și de tendinţa de concentrare a puterii: „În oligarhie, unde mulţi se întrec în înţelepciune pentru binele obștesc, e cu neputinţă să nu izbucnească o puternică dușmănie personală. Fiecare în parte, năzuind să fie în frunte și părerile lui să biruie, se ajunge la o cumplită dihonie, de aici se trece la răzvrătiri, iar de la răzvrătiri la vărsări de sânge care împing lucrurile tot către monarhie. Prin această schimbare, se dovedește pe deplin cu cât este monarhia cel mai bun fel de stăpânire". Puterea poporului, pe de altă parte, implică și ea o serie de neajunsuri derivate din psihologia mulţimilor și din lipsa de educaţie politică a maselor în vederea guvernării: „să zicem că poporul ar lua în mână puterea – este iarăși peste putinţă să nu săvârșească tot felul de ticăloșii; când ticăloșia își scoate însă capul la iveală, nu-i urmează dezbinare și ură între netrebnici, ci, dimpotrivă, prietenii foarte strânse: căci cei care împilează ţara o fac prin bună înţelegere. Lucrurile merg tot așa înainte, până când se găsește cineva care să se ridice în fruntea poporului și să-i ţină în frâu pe astfel de oameni. Urmarea e că un astfel de conducător este admirat de popor și, când este admirat, nu întârzie să ajungă rege. Prin aceasta se dovedește că monarhia este cel mai bun fel de cârmuire".[55]

În conformitate cu principiul ontologic al filosofiei grecești, monarhiei, ca formă de guvernământ i-ar fi specifice următoarele caracteristici: unitate, continuitate, autoritate. Ea ar asigura continuitatea principiului ierarhic în viaţa de stat și ar împiedica astfel disoluţia autorităţii spre alte centre de putere, străine intereselor statului însuși. Dar ce calităţi morale și politice trebuie să aibă un

[55] *Ibidem*, pp. 264-265.

monarh astfel încât locul geometric al echilibrului dintre putere, ierarhie și autoritate să nu fie afectat? Aceasta a constituit una din marile probleme ale filosofiei politice asupra căreia s-au aplecat strălucita pleiadă de gânditori ai lumii de la Platon și Aristotel până la Kant și Hegel. Nu întâmplător Platon și Aristotel au căutat garanţii suplimentare, morale și politice pentru ca formele de guvernământ perfecte („constituţiile") să nu degenereze în contrariul lor, datorită pervertirii materialului uman. Astfel, Platon vede în educaţia știinţifică a viitorilor lideri politici un factor esenţial, dar nu suficient, în păstrarea nealterată a naturii umane în actul de conducere. Măsurile suplimentare avute de el în vedere: interdicţia proprietăţii și a familiei la viitorii lideri politici nu reușesc să împiedice decăderea inexorabilă a Polisului vizibilă după „Războiul Peloponesiac" (431-405 î.H.).

Mai explicit, Aristotel va oferi în tipologiile formelor de guvernământ și în succesiunea acestora cheia decăderii lor. Deși el clasifică formele de guvernământ în „constituţii perfecte" și „constituţii imperfecte" în funcţie de criteriul prim: „ în folosul cui se exercită guvernarea"? el simte nevoia introducerii unor criterii derivate, secundare, pentru individualizarea mai exactă a formelor de guvernământ. Aceste criterii derivate sunt: numărul, nașterea, averea. *Monarhia* este o constituţie perfectă deoarece aici guvernarea este în folosul tuturor; monarhul este unic, averea este mare, nașterea superioară. *Tirania* este o constituţie imperfectă, deoarece aici guvernarea se exercită în folosul propriu, chiar dacă tiranul este bogat și ilustru prin naștere. Tot astfel, aristocraţia înseamnă guvernarea celor puţini, buni și bogaţi în folosul tuturor, în timp ce oligarhia înseamnă guvernarea celor puțini, bogaţi și de naștere ilustră în folosul propriu. Degenerarea formelor de guvernământ devine vizibilă când Stagiritul explică succesiunea formelor democratice de guvernământ. Primele două forme de regim democratic presupun,

pe lângă statutul de cetăţean, și o avere oarecare pentru a fi ales într-o funcţie de conducere a Atenei. Ultimele două forme de guvernământ democratic nu mai presupun existenţa unei averi pentru a accede în funcţii de conducere; mai mult, conform inovaţiilor lui Pericle, funcţiile publice, împreună cu cele de soldat și marinar, vor fi retribuite. Aceste reforme, împreună cu cele realizate anterior de către Solon și Clistene, vor grăbi procesul de democratizare a Atenei dar, totodată, vor grăbi și procesul de transformare a democraţiei în *demagogie*, prin năvălirea gloatelor spre obţinerea de sinecuri și prin disimularea incompetenţei și a arivismului. Acest regim, cel mai detestat de Aristotel, este echivalent cu *ohlocraţia* (domnia gloatelor), regimul cel mai detestat de Platon. De menţionat că preferinţele ambilor gânditori se îndreaptă spre acele forme de guvernământ în care valorile morale și intelectuale se inserează armonios în viziunea liderilor despre conducerea politică. Astfel, pentru Platon, regimul ideal este *sofocraţia*, domnia regilor-filosofi, iar pentru Aristotel *politeia* – o sinteză între forma de guvernământ aristocratică și primele forme de guvernământ democratice.

Poate că niciun alt gânditor din istoria filosofiei nu a fost atât de profund preocupat de raportul dintre bazele personalităţii politice și finalitatea etică a actului de conducere ca Platon. Calitatea actului de conducere derivă din calitatea cunoașterii și calitatea caracterului, materializate în eficienţa acţiunilor. Văzând cu durere starea de decădere inexorabilă a Polisului, datorită aspiraţiilor hegemonice ale cetăţilor grecești, ceea ce a dus la declanșarea războiului peloponesiac (431-404 î.e.n.), Platon a văzut că trăsăturile inerente ale unui regim politic nu erau suficiente să ofere o pavăză eficientă dezagregării politice a Statului. Indiferent de criteriile de selecţie a conducătorilor și de baza lor socială de recrutare, de măsurile de protecţie luate de regim împotriva alunecărilor în abuz, ispitele puterii erodează lent și imperceptibil fondul sănătos al „constituţiilor

perfecte": monarhie, aristocraţie, sofocraţie, ceea ce duce la apariţia „constituţiilor imperfecte": tiranie, oligarhie, cu subramurile ei: timocraţia și plutocraţia; ohlocraţia (domnia gloatelor). Criteriul prim: „în folosul cui se exercită guvernarea?" determină trecerea de la guvernarea în folosul Binelui Public la guvernarea în interes propriu. Așadar, în coruperea regimurilor politice un rol important îl au și aceia care au sarcina să-i transpună în practică virtuţile și anume clasa conducătoare. Regimul politic privilegiat de Platon este *sofocraţia*, adică domnia înţelepţilor, a regilor filosofi. În operele sale de maturitate: *Omul Politic; Republica; Legile* Platon elaborează un veritabil tratat de pedagogie socială în care pregătirea elitelor politice pentru conducere are loc în conformitate cu sistemul său filosofic. După terminarea stagiului militar, începând cu vârsta de 20 de ani, tinerii cei mai înzestraţi sunt supuși unui program draconic de pregătire fizică și intelectuală, în care treapta cea mai de sus o ocupă cunoașterea metafizică (filosofia). După selecţii succesive, la capătul a aproximativ 30 de ani de studii lungi și grele, cei mai buni dintre cei mai buni vor fi promovaţi în funcţiile de conducere. Cunoașterea superioară pe care o ating cei desemnaţi să ocupe aceste funcţii are ca finalitate stăpânirea pasiunilor, inhibarea instinctelor, a lăcomiei pentru bunuri materiale, conservarea unei viziuni apolinice, de calm, echilibru și imparţialitate în actul de conducere. Faptul că Platon era conștient că foarte puţini dintre semeni ajung la cunoașterea superioară îl determină să ia măsuri colaterale în organizarea proiectului său de stat ideal: regii-filosofi și gardienii urmează să nu aibă avere, nici să-și cunoască părinţii sau rudele, deoarece afecţiunea filială sau vocea sângelui ar tulbura liniștea apolinică și ar introduce subiectivismul în împărţirea dreptăţii. Mai târziu, în *Legile*, dialogul rămas neterminat, Platon, obosit și bătrân, revine la sentimente mai umane, în sensul că recunoaște dreptul la proprietate privată și dreptul de a-și întemeia familie

conducătorilor și paznicilor. Dar influențele neopitagoreice își pun amprenta asupra concepției sale social-politice: acțiunea politică a conducătorilor este circumscrisă de religia Cetății. Nerespectarea zeilor și legilor era judecată de un Consiliu Legislativ nocturn, la revărsatul zorilor, format din 363 membri.

Importanța excepțională a formării liderilor politici pentru supraviețuirea Polisului este reliefată de Platon în teoria Ideilor, ca și în configurarea Statului ideal. Căci una din cerințele de bază ale funcționării acestui stat este împărțirea Dreptății care nu se poate realiza însă printr-un etalon unic, aplicat fără discriminare întregii comunități, ci în funcție de o strictă diviziune a muncii care, la rândul ei, reflectă o ierarhie socială pe baza virtuților morale și capacității intelectuale. Este vorba de structura tripartită a societăților indo-europene: regi, războinici, producători. Fiecare din aceste clase este specializată într-un gen special de cunoaștere, avându-și sediul într-un organ al corpului și dezvoltând calități specifice. Astfel, clasei producătoare îi este specifică cunoașterea prin simțuri (opinia) și are sediul în stomac; gardienilor (paznicilor) le este specifică cunoașterea comună cu sediul în inimă (curajul); regilor-filosofi le este comună cunoașterea metafizică, avându-și centrul deopotrivă în creier și în inimă.

Numeroase mituri și metafore politice din opera lui Platon atestă faptul că vechii greci erau conștienți de raportul dintre cunoaștere și acțiune, dintre temperament și caracter în formarea și înțelegerea unei personalități politice. Astfel, în dialogul *Omul politic* Platon vede personalitatea politică prin metafora țesătorului, a porcarului și a timonierului. Așa cum țesătorul trebuie să știe să îmbine culorile, urzeala și bătătura pentru a realiza efectele vizuale scontate, tot astfel omul politic trebuie să știe să realizeze compromisul dintre interesele divergente ale cetățenilor pentru a obține consensul necesar deciziilor și acțiunilor politice; așa cum

porcarul trebuie să cunoască calitatea păşunilor, perioadele de gestaţie ale scroafelor, bolile turmei, specimenele cele mai valoroase, tot asfel omul politic trebuie să cunoască problemele comunităţii; așa cum timonierul trebuie să cunoască nu numai astronomie, fundul mării, calitatea elementelor de construcţie a corăbiei dar care, în timpul furtunii, trebuie să dea dovadă de tărie neclintită în ţinerea timoniei, în lupta cu talazurile, tot astfel omul politic, în situaţii de criză, trebuie să-și păstreze calmul, echilibrul și luciditatea. Miturile politice din opera lui Platon confirmă și ele raportul dintre cunoaștere și acţiune. Vizitiul Er este obligat să manevreze astfel încât osia carului să nu atingă materia incandescentă a stelelor (ceea ce ar fi fatal). Dar caii înhămaţi la car sunt unul negru (simbolul cunoașterii senzoriale), celălalt alb (simbolul cunoașterii intelectuale), ceea ce face extrem de dificilă strunirea lor. De asemenea, mitul peșterii sugerează raportul dintre cunoaștere și conducerea politică, prin intermediul teoriei platonice a Ideilor. Celor trei lumi: lumea arhetipurilor, a Ideilor absolute; lumea intermediară și lumea sensibilă (copia copiei) le corespund cele trei forme de cunoaștere și cele trei categorii sociale care formează structura tripartită a statului ideal. Cunoașterea senzorială este inșelătoare și instabilă, prizonierii ţinuţi în peșteră, cu privirile aţintite pe figurile lor deformate de peretele din fundul peșterii, așa cum apar proiectate de un foc palid, vor considera că aceasta este lumea reală, adevărată. Scoși la suprafaţă, în lumina soarelui, vor refuza să admită că aceasta este lumea adevărată. Unii dintre ei vor cere să fie duși înapoi în peșteră; mai puţini vor suporta lumina soarelui. Aceștia vor putea ajunge la cunoașterea superioară, iar ceilalţi doar la formele inferioare de cunoaștere.

Faţă de Grecia antică, acțiunea politică și instituțiile publice capătă la romani o dimensiune apăsat morală, în sensul că a te angaja în politică este o onoare și o datorie în același timp. Cicero

motivează această obligaţie în sensul protejării Cetăţii de năvala celor răi și lacomi la conducerea statului, pericol iminent dacă cei buni stau de o parte și privesc pasiv la distrugerea vieţii politice. În plus, cariera politică la Roma era considerată un *cursum honorum*; pe lângă ucenicia inevitabilă într-ale politicii, nu se putea promova într-o funcţie publică dacă tânărul nu parcurgea toate treptele ierarhice premergătoare acelei funcţii. Numai după ce a trecut cu succes aceste faze iniţiatice bărbatul devenea un *vir praestans*, un bărbat cu prestanţă, adică un cetăţean respectat al urbei.Prestigiul politic al unui conducător roman era funcţie de numărul magistraturilor deţinute de el și de familia sa, de vechimea familiei și de contribuţiile lui și ale familiei sale la dezvoltarea statului roman.

Obsesia vechilor romani de a realiza o sinteză între cel mai bun cetăţean (*optimum civus*) și cea mai bună formă de guvernământ (*optimus status civitatis*) este grefată pe structura funciar juridică și morală a spiritului roman. Un popor înclinat mai mult spre acţiune (*Primum vivere, deinde philosophare*), dispreţuind teoretizările excesive, convins că acestea paralizează fapta, creatoare de valori. Dar atunci de unde reperele orientative ale teoriei care jalonau acţiunile și le asigurau eficienţa? Din geniul pragmatic al acestui popor de agricultori, din simţul deosebit al onoarei și al cuvântului dat, ceea ce i-a permis să se dezvolte timp de mai multe sute de ani fără să aibă legi scrise. La acestea se adaugă simţul acut al tradiţiei, al istoricităţii.

Ca și grecii, romanii au păstrat un cult special legii și obiceiului juridic. Acest respect provine din ideea de drept natural care stă la baza Cetăţii. „Dacă dreptul nu se întemeiază pe natură atunci toate virtuţile dispar" spunea Cicero. Fără dreptate nu poate exista guvernare: „Orice republică (*res publica*) nu este orice agregat uman sau orice turmă, ci un grup numeros de oameni asociaţi unii cu

alţii prin adeziunea la aceeași lege (juris consensu) și printr-o anumită comunitate de interese (*utilitatis communione*)".[56]

O caracteristică a istoriei politice a Romei este continuitatea și adaptarea vechilor instituţii la cerinţele noilor regimuri politice. După Polybios (200-125 î.Chr.) istoric grec naturalizat la Roma, secretul dezvoltării Romei până la cel mai mare imperiu al Antichităţii ar consta tocmai în formula „guvernământului mixt", adică în preluarea și perfecţionarea formelor de guvernământ anterioare, a instituţiilor care și-au dovedit eficienţa în organizarea spaţiului politic și social al Cetăţii Eterne. Pe parcursul celor peste 1200 de ani, istoria Romei se confundă cu succesiunea tuturor formelor de guvernământ având ca *back-ground* imaginea mai vastă a formării instituţiilor sale. De la 756 î.Chr., data legendară a nașterii Romei, până la 509 î.Chr., Roma a fost condusă de cei șapte regi etrusci și sabini, începând cu Numa Pompiliu până la Tarquinius Superbus, dintre care cel mai important a fost Servius Tullius. În epoca regalităţii, principala instituţie care alegea regele și îi conferea *imperium* (puterea executivă) erau *comiţiile curiate*, o adunare a poporului compusă din cele 30 de curii, subdiviziuni ale celor trei triburi iniţiale. Senatul, compus din șefii marilor familii aristocratice, la origine un *Sfat al Bătrânilor,* avea un rol consultativ și apoi legislativ.

Instaurarea Republicii (509 î. Chr.), prin izgonirea regelui Tarquinius Superbus de către mânia poporului, a adus modificări în dispozitivul puterii de stat. Regalitatea este înlocuită de consulat, instituţie care asigură conducerea executivă la Roma și care era exercitată de doi patricieni pe timp de un an, fiecare câte șase luni, prin rotaţie. Fiecare avea drept de veto la deciziile celuilalt, iar în condiţii excepţionale, puterea consulului devenea dictatorială. Senatul va cunoaște o sporire a prerogativelor sale consultative și

[56] CICERO, *Republica*, Cartea I, Editura Științifică, București, 1968, p. 25.

legislative și un prestigiu bine meritat. Puterile comiţiilor centuriate sporesc prin crearea tribunilor plebei și a consiliilor plebei. Tribunii plebei puteau să se opună la orice act al puterii chiar dacă acesta emană de la un consul.

Criticile pe care mulţi juriști și politologi le-au adus formei de guvernământ republicane apar în perioadele contrarevoluţionare și au un caracter ideologic partizan. Acestă nouă distribuire a puterii între instituţiile republicane ar duce la pulverizarea autorităţii, la crearea statului apolitic și la nivelarea unei lumi, diversă și inegală prin natura ei. „Din moment ce puterea legislativă devine omnipotentă, funcţia politică a statului devine paralizată. Teoria suveranităţii populare a avut drept scop instaurarea supremaţiei guvernamentale care în democraţia capitalistă reprezintă o tiranie oligarhică invizibilă".[57]

În ce privește lupta dintre cele trei forme principale de guvernământ: monarhie, aristocraţie, democraţie pentru supremaţie, cetăţile grecești nu au cunoscut conflictele etnice și religioase care au marcat istoria Romei în tranziţia de la o formă de guvernare la alta. Astfel, conflictul dintre patricieni și plebei, manifestat încă din primele secole ale istoriei romane, este mai mult decât un conflict social, el acoperă un antagonism etnic și religios, coexistenţa într-una singură a două cetăţi distincte.[58] În secolul V- VI î.Chr., obţinând egalitatea în faţa legii și dreptul plebeilor de a participa la magistraturi, conflictul s-a stins.

La Roma, specificul democraţiei era dat de sinteza dintre două feluri de adunări: *comiţiile curiate* și *adunările plebeilor*. Comiţiile curiate „reprezintă poporul sub arme, gata de luptă, aleg magistraţii superiori, votează legile prezentate de acești magistraţi, procedează

---

[57] FĂRCĂȘANU, Mihail, *Monarhia Socială*. București, 1946, p. 11.

[58] NICOLET, Claude, *Les idées politiques á la Rome sous la République*. Armand Colin, Paris, 1964, p. 10.

chiar la judecăţile capitale.(…) ele se desfăşoară la iniţiativa şi sub autoritatea unui magistrat cu *imperium* care exercită asupra lor o tutelă, practic, nelimitată, cel puţin până la sfârşitul secolului II î.Chr. Ele este singurul care apreciază oportunitatea unei candidaturi, el poate suspenda adunarea, opri votul după placul său."[59]

Adunarea plebeilor grupează cetăţenii după originea lor tribală. La început, adunarea plebeilor se opunea patricienilor şi clienţilor acestora. Apoi, încetul cu încetul, la lucrările adunării sunt acceptaţi şi patricienii, iar deciziile adunării nu mai vizează plebea ci întreaga Cetate. Faţă de adunările din Grecia antică, unde indivizii sunt egali între ei, în cadrul acestor adunări persistă următoarele caracteristici: 1. până în secolul al III-lea î.Chr. pentru a avea forţă legislativă şi juridică, deciziile adunării trebuiau să primească *auctoritas*-ul Senatului; 2. „Votul este aici numărat colectiv: se numără triburile, nu indivizii. Iar triburile nu sunt toate egale. Există o listă fixă, un *ordo tribuum*, care favorizează pe cele mai vechi triburi rurale în detrimentul celor mai recente, şi al triburilor urbane unde se îngrămădeşte plebea. Şi aici numai o minoritate de cetăţeni bogaţi şi influenţi poate, într-adevăr, juca un rol politic".[60]

Pe măsură ce caracterul aristocratic şi oligarhic al adunărilor se diminuează, prestigiul se individualizează, pe baza meritelor şi contribuţiilor personale la dezvoltarea Cetăţii. Nobilimea (*equitas*), ca o nouă clasă senatorială, trebuia să demonstreze că are calităţile necesare pentru a fi aleasă: victorii militare; competenţă juridică; magistraturi înalte deţinute în timpul vieţii; ideal de viaţă superior; educaţie patriotică dată urmaşilor; prestigiul familiei şi servirea statului.

---

[59] *Ibidem*.

[60] *Ibidem*.

2.2. Reziduuri mitice și fetișuri ideologice în doctrinele politice contemporane

Doctrinele politice contemporane preiau patrimoniul ideatic al Antichității și al Iluminismului penru a găsi acea formă de regim politic în care „statul să fie supus umanizării și nu omul să fie supus etatizării". Într-o cultură politică îmbibată de ideile lui Kant, Hegel și Heidegger social-democrația germană va pune în centrul preocupărilor ei căutarea acelei forme de stat care să asigure o dezvoltare armonioasă a individului: „Statul trebuie să creeze condițiile prealabile pentru ca individul să se poată dezvolta în sentimentul unei responsabilități libere și al obligațiilor sale față de societate. Drepturile fundamentale nu trebuie să garanteze numai liberatea individului față de stat dar ele trebuie să contribuie și la instituirea statului, cu drepturi care instituie o comunitate". [61]

Rolul statului de arbitru și garant al emancipării societății de forțele ostile, anonime și impersonale îl determină să-și asume noi responsabilități, ca „protector al cetățenilor săi din leagăn până în mormânt": „O politică ce nu se străduiește în permanență să creeze condițiile necesare înfloririi unei existențe libere și care nu încearcă să modifice obstacolele care se opun acestui obiectiv este pentru mine străină de concepțiile socialismului democratic".[62]

Succesele înregistrate de partidele social-democrate în practica guvernării au făcut ca postulatele doctrinei să devină valori politice

[61] BRANDT, Willy, Scrisoarea din 17 februarie 1972. In: BRANDT, Willy; KREISKY, Bruno; PALME, Olof, *La social-démocratie et l'avenir*. Gallimard, Paris, 1976, p. 28.

[62] PALME, Olof, Scrisoarea din 10 mai 1973. In: BRANDT, Willy; KREISKY, Bruno; *La social-démocratie et l'avenir*. Gallimard, Paris, 1976, p. 190.

efective ale lumii contemporane. Referindu-se la capitolul dedicat valorilor social-democrate în programul fundamental al Partidului Social-Democrat de la Bad-Godesberg din 11-13 noiembrie 1959 Willy Brandt nota, cu 13 ani mai târziu, în scrisoarea din 17 februarie 1972 adresată lui Bruno Kreisky și Olof Palme: „Noi am declarat acolo (în programul P.S.D.G.-n.ns) că social-democrația (…) tinde să creeze o societate în care orice om își va putea dezvolta în mod liber personalitatea și va putea participa la viața politică, economică și culturală a umanității, ca membru al comunității. Noi am pornit de la ideea că libertatea și dreptatea se intercondiționează. Valorile fundamentale ale acțiunii socialiste erau definite ca libertatea, justiția și solidaritatea care proveneau dintr-o necesitate comună. Noi am adăugat, în continuare, că în Europa socialismul democratic își are rădăcinile în etica creștină, în umanism și în filosofia clasică și nu putem emite pretenții la proclamarea unor adevăruri ultime”.[63]

O sursă patologică în doctrine este materia reziduală a gândirii mitice. La limită, această materie s-ar putea asemui cu deșeurile radioactive ejectate de laboratoarele secrete ale Istoriei unde se fabrică materialul exploziv al epocilor viitoare. De aici o consecință imediată: maniheismul ideologic își arată colții în perioadele de criză când sloganurile politice înlocuiesc analiza și când dualitatea Bine-Rău comportă judecăți de valoare globale, bazate pe *a priori*-ul prejudecăților, fără nici un suport obiectiv în principiile de instituire și funcționare a sistemului politic.. Bipolaritatea imaginilor dominante în viața politică actuală se alimentează, în esență, din conținutul gândirii mitice.

În doctrinele politice contemporane reziduurile mitice s-au păstrat, chiar și într-o formă criptoteologică, încercând, prin

[63] *Ibidem*, p. 22.

dimensiunile ei metafizice, salvarea scopului. Credința în dezvoltarea economică neîntreruptă, verificată în *boom*-ul postbelic, a conferit modului de dezvoltare occidental o aură mitică. Mult trâmbițata abandonare a paradigmei marxiste și, o dată cu ea, a mitului revoluționar s-a răzbunat, în sensul că a intrat pe furiș, ca un cal troian, sub pulpana creșterii neîntrerupte, în corpul doctrinei social-democrate. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni este în lanțuri"; „Omul este bun de la natură, dar societatea îl corupe": această proiecție mitică a unei vârste de aur la J.J. Rousseau trădează nostalgia începuturilor, a acelui eveniment primordial exemplar care conține și promisiunea de fericire când este reactualizat. Nu este greu de decelat în gândirea lui J.J. Rousseau influența mitemelor iluministe: dreptul omului la fericire, pe baza dreptului natural; mitul bunului sălbatic, opus civilizației bolnave; fetișizarea rațiunii în calitate de organ universal al cunoașterii care duce inexorabil la progres, conceput și acesta ca o dominare a naturii de către om prin acumularea de cunoștințe. Modelul s-a universalizat și a devenit o siglă a dezvoltării în secolul XIX, secolul evoluționismului prin excelență. Presiunea acestui model s-a simțit nu numai în schemele evoluționiste ale romantismului (istoriografie, biologie, geologie etc), dar chiar și în elaborarea de paradigme. Nu întâmplător în evoluția modurilor istorice de producție la Marx, spre distrugerea lor finală, nu există nici o criză de creștere, nici o criză a materiilor prime care să puncteze o discontinuitate a progresului spre societatea fără clase. Ideologia fixează aceste miteme în corpul doctrinei și le asigură reproducția în procesul modernizării lor.

Este de neînțeles cum asemenea fetișuri ideologice pot provoca veritabile schimbări în *forma mentis* a unor grupuri sociale cultivate a căror rațiune de a fi este tocmai folosirea legilor logice ale gândirii. Acceptarea necritică, necondiționată a unei epoci de aur viitoare ce frizează logica bunului simț, oferită pe tavă de o propagandă

care nici măcar nu mai încearcă să-și perfecționeze partitura, are la bază un snobism oportunist și arată la ce consecințe poate duce mimetismul instituționalizat. De vină este numai amenințarea unei represiuni simbolice sau ceva mai mult: lipsa unei culturi politice grefată pe o cultură istorică, sinteză care ar decodifica multe din mecanismele care facilitează implementarea acestor fetișuri? Înclinăm spre a doua variantă, mai ales că orizontul de așteptare, condițiile subumane de trai și lipsa unor drepturi elementare au deformat, în încercarea de recuperare postdecembristă, perceperea unor realități pe cale de a se naște și care impuneau parametri de cu totul altă natură acțiunii sociale decât legitimitatea morală a unui trecut idealizat.

Dacă am studia mai îndeaproape principiile politice și economice ale liberalismului, în condițiile unei obiectivități minimale, am constata o relație de inversă proporționalitate între presiunea fetișurilor ideologice, afirmate sub blazonul heraldic al marilor valori ale epocii moderne, și sărăcia teoretică a multora din enunțurile liberale si neoliberale. Internaționalizarea fetișurilor, sub presiunea aceleiași propagande, s-a făcut prin promisiunea unei fericiri universale, echivalent terestru al împărăției paradisiace de după Judecata de Apoi sau al societății fară clase, după distrugerea pe cale revoluționară a statului. Această atmosferă psihologică de sfârșit al istoriei, care a urmat căderii regimurilor totalitare în Europa de Est, a favorizat forța de percuție a valorilor liberale și neoliberale. Sloganul egalității șanselor, al libertății absolute, al virtuților taumaturgice ale pieței libere se concentra, prin contagiunea magică, în mitul succesului, al îmbogățirii peste noapte, după cum recomandă unele școli liberale.

Decapitalizarea economiei naționale, corupția endemică, distrugerea infrastructurilor tehnice, economia subterană și „firmele-căpușă" arată consecințele aplicării unor principii liberale pe o piață

sălbatică în condițiile unui „stat minimal". Dar după cum observa laureatul premiului Nobel în economie, A. P. Samuelson, piața „nu are nici creier, nici inimă". Căci dincolo de viziunea schematică și abstractă a individului în doctrina liberală, aceste miteme ascund pericole letale pentru edificarea democrațiilor pe ruinele fostelor dictaturi. De exemplu, contradicția dintre principiile acțiunii liberale și valorile sale social – politice relativizează conținutul drepturilor naturale și induce serioase limitări principiului respectării drepturilor și libertăților fundamentale ale omului. Acest lucru se verifică nu numai în condițiile epistemice de la baza oricărei teorii științifice: noncontradicție, completitudine, identitate, frecvența repetării faptelor observate pentru a li se conferi universalitate etc. dar și în istoria doctrinei însăși. Rețetele impuse țărilor din Europa de Est, ca model al tranziției spre economia de piață, sunt extrase din panoplia liberalismului clasic și anume din perioada „laissez faire, laissez passer". Acest strigăt de luptă al burgheziei victorioase era doar expresia dominației omului asupra naturii, ca marcă a individualității postrenascentiste sau a biruinței spiritului puritan, caracterizat prin austeritate și tendința spre economisire? Dacă piața, ca arenă privilegiată pe care se înfruntă agenții economici, prin muncă și competiție perpetuă, pentru realizarea acelui drept sacru și inviolabil: proprietatea, cum va demara acumularea (primitivă sau sălbatică?), dacă nu printr-o concurență inumană pentru a permite primele investiții industriale? De unde și dimensiunea subiectivă a interogației: câte zeci de ani vor trebui unei familii numeroase, în condiții draconice de austeritate, să realizeze capitalul necesar unei investitii familiale în industrie? Răspunsul la această întrebare este că acumularea primitivă la Centru s-a făcut prin spolierea seculară a bogățiilor inestimabile ale Periferiei (coloniile) și prin munca zecilor de mii de sclavi prinși cu arcanul de vânătorii albi și duși să lucreze pe plantațiile de bumbac sau trestie de zahăr,

ori în minele acelora care pregăteau primele Declarații ale drepturilor omului și cetățeanului. În Declarația de Independență a S.U.A. termenul de „proprietate" din celebra trilogie lockeană: „viață, libertate și proprietate" este înlocuit cu un concept iluminist: „căutarea fericirii", iar în cuprinsul Declarației nu se face nici o referire la sclavie sau la populația de culoare. Evident, s-ar fi creat o situație extrem de jenantă datorată statutului de proprietari de sclavi și de mari latifundiari ai „părinților fondatori" și teoriilor contractualiste și jusnaturaliste pe baza cărora ei proclamau independența celor 13 colonii nord-americane. Ca să nu vorbim de masacrarea populațiilor indigene pentru a le răpi pământurile, în numele proprietății „sacre și inviolabile". În aceeași perioadă, în „Avuția națiunilor" (1776) Adam Smith teoretiza avantajele schimbului internațional și diviziunea internațională a muncii, ca sursă de creștere a avuției. Impunerea aceluiași model fostelor țări socialiste, cu acumularea lui draconică, în condițiile economiilor planificate central, după ce bogățiile lor s-au volatilizat, frizează cinismul.

Sinteza dintre raţionalismul critic și social-democraţie evidenţiază carenţa teoretică a programului social-democrat german care nu implică deloc o problematizare filosofică, nici gnoseologică și acest lucru a creat în anii '80 dificultăţi în ceea ce privește modernizarea doctrinei. Faptul că P.S.D. German nu se eliberase total de schemele conceptuale ale marxismului era vizibil și în formulări tipice precum: „criza sistemului"; „contradicţia epocii noastre"; „capitalismul târziu"; „stadiul de trecere"; sintagme care alcătuiesc ţesătura filosofiei marxiste a istoriei. Tumoarea ideologică diagnosticată în documentele social-democrației germane este încă o dată mitul revoluţiei, dar terapia ce urma să fie aplicată pentru a o îndepărta este tehnica homeopatică bazată pe reactivarea „spiritului iluminist", ca efort sistematic spre cunoașterea teoretică. Prin urmare, doctrina social-democrată recuperează tradiţia modernităţii,

însă în cheie iluministă, având în filosofia kantiană unul din fundamente. Superioritatea filosofiei lui Kant constă în „prevenirea erorilor… și în descoperirea adevărului” ca și în recunoașterea că „progresul uman, eliberarea din starea de minorat a omului, datorată lui însuși, este posibilă printr-o analiză raţională, că piatra de încercare a adevărului filosofic este raţiunea umană colectivă”.[64] În doctrina social-democrată, fundamentarea socialismului pe baze morale face ca tradiţia modernităţii să fie recuperată de Max Adler deoarece la începutul secolului XX se întorcea la Kant pentru a întemeia, pe baza relaţiei dintre teoria cunoașterii și raţiunea practică, conștiinţa morală a noului actor politic european: proletariatul.

Speranţa soluţionării tuturor problemelor sociale prin dezvoltarea tehnico-economică neîntreruptă a făcut din categoria „creșterii” o formă a mesianismului biblic. În această ordine de idei, mitul progresului (umanitatea se îndreaptă în timp într-o direcţie ascendentă) s-a convertit sau prelungit în mitul raţionalităţii tehnice și economice (tehnocraţia și fetișizarea eficienţei economice) după care „toate problemele umane pot fi transformate în probleme tehnice: și dacă tehnicile pentru rezolvarea problemelor nu există, ele vor trebui inventate”.[65]

Deși doctrinele politice contemporane au asimilat „tradiţia modernităţii”, ipostaziată în respingerea cauzalităţii lineare a evoluţiei, componentele mitologice continuă însă să modeleze în secret și din interior substanţa politică a doctrinelor. În patrimoniul etico-politic al modernităţii și în dinamica secularizării doctrinelor politice se observă concomitenţa unor scheme teoretico-religioase și a unor ideomiteme care se condiţionează reciproc. Marxismul,

---

[64] LÜHRS, G.; SARRAZIN, T.; SPEER, F.; TIETZEL, H., *Kritische Rationalismus und Sozialdemocratie*, Frankfurt am Main, Verlag, Nmgb, 1975, p. 4.

[65] BERGER, P.L., *Le piramidi del sacrificio*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 23-24.

cu dimensiunea utopică a societăţii fără clase, conţinea implicit o dimensiune salvatoare și escatologică, în timp ce conţinutul ideologic al „socialismelor reale" sau „multilateral dezvoltate" reprezintă o combinaţie între mitul creșterii (progres, productivitate și control tehnologic) și variante ale mitului revoluţiei („edificarea societăţii fără clase", „formarea omului nou", „realizarea poporului unic muncitor"). În această privinţă, programul P.S.G. de la Bad-Godesberg din martie 1959 nu a contribuit la demitizarea filosofiei marxiste a istoriei – întrucât în documentele P.S.D. German persistă o doză considerabilă a speranţei în salvarea „secularizată"[66] și o credinţă profetică în viitor – de care marxismul Internaţionalei a III-a și însăși filosofia reformistă interbelică erau adânc impregnate. De aceea, metafizica scopului (credinţa în progresul implacabil al speciei umane spre un viitor luminos, pe baza unui *unum verum et bonum* este prezentă ca o umbră în structura programului de la Bad-Godesberg, ca și în programele celorlalte partide socialiste și comuniste. Nu întâmplător Ralph Dahrendorf identifica „idealul – tip al consensului social-democrat" cu „esenţa civilizaţiei moderne în genere".[67] Dar imediat Dahrendorf adăuga: „marele program este realizat și nu mai reprezintă o forţă de transformare".[68] Tocmai realizarea valorilor social-democrate, în cadrul paradigmei statului social, ar fi epuizat proiecţia mitică a creșterii înscrisă în program. Din momentul în care aceste valori s-au materializat în aspiraţiile unor vaste categorii sociale, ideologia social-democrată s-a blocat în propria sa imagine narcisică și pare incapabilă să-și reconstruiască o nouă identitate a doctrinei, plecând de la noile provocări ale istoriei. R. Dahrendorf tinde să interpreteze „sindromul" valorilor social – democrate ca semn al pierderii unei mari teme istorice:

---

66 LÜHRS, G., SARRAZIN, T., et alii, *op. cit*. p. 5.

67 DAHREDORF, Ralf, *La liberta che cambia*, Bari, Laterza, 1980, p. 70.

68 *Ibidem*, p. 71.

tema modernităţii. Cu alte cuvinte, desublimarea unei filosofii specifice a istoriei – aceea a Aufklärung-ului – care consideră că „progresul este necesar și că tocmai pentru aceasta există o cărare a istoriei".[69]

Într-adevăr, după 1980, în cultura politică occidentală se acutizează conflictul dintre viziunea mitică a schimbării și ideologiile postmodernismului care pun sub semnul întrebării persistenţa și valabilitatea la scară globală a valorilor social-politice. Accentul este pus pe comunităţile locale, pe noile comportamente sociale ca și pe noii actori politici: mișcările studenţești, feministe, ecologice. Dar și la acestea persistă o armonie prestabilită între îmbunătăţirea calităţii vieţii și creșterea controlată a producţiei.

Liderii politici proeminenţi din Europa postbelică au simţit nevoia unei demarcaţii energice între osificarea ideologică a unei teorii politice unică și *Weltanschauung*-ul de la baza culturii politice democratice, participative: „Spre deosebire de comuniști – spunea Willy Brandt – social- democraţii, prin justificarea raţională și teoretică a obiectivelor și faptelor lor, ar trebui să renunţe în mod constant să ia ca punct de referinţă o teorie sau o filosofie politică unică deoarece, după părerea mea, ei nu reprezintă o ideologie sau o concepţie metafizică despre lume (*Weltanschauung*) omogenă".[70] Conștient de pericolul cauţionării ideologice a idealului, în numele unei viziuni utopice despre schimbarea socială, Willy Brandt consideră că socialismul democratic din Europa nu trebuie să se erijeze în deţinător al monopolului cunoașterii absolute. Atitudinea sa nu este rodul „neînţelegerii sau indiferenţei faţă de diversele filosofii sau faţă de adevărurile religioase. Ea rezultă în mare măsură din respectul faţă de hotărârile pe care le iau oamenii în materie de

[69] *Ibidem*, p. 20.

[70] BRANDT, Willy, KREISKY, Bruno, PALME, Olof *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Ed Gallimard, 1976, p.21

credinţă, asupra cărora nu se poate pronunţa nici partidul politic, nici statul”.[71]

Obsesia distanţării ideologice faţă de fraţii lor de cruce, comuniștii, i-a determinat pe social-democraţii germani să caute noi alternative pentru depășirea „sărăciei teoretice” a programelor postbelice. Acceptarea raţionalismului critic popperian ca doctrină neoficială de lucru a P.S.D. German confirmă voinţa acestuia de a se transforma dintr-un partid cu o puternică conotaţie ideologică într-un partid pragmatic. Teoria ingineriei sociale a lui Karl Popper a pus într-o nouă lumină raportul dintre etică și politică, dintre teorie și acţiunea umană, pe baza corelației obligatorii dintre enunţurile știinţifice și comportamentul social-politic. Opţiunea pragmatică a P.S.D. German este recunoscută și argumentată explicit de cancelarul Helmuth Schmidt în prefaţa volumului „Raţionalismul critic și social-democraţia” nu ca răspuns *post- factum* la solicitările conjucturale ci ca preocupare pentru continuitatea liniei reformiste însăși prin eliminarea „reziduurilor mitice” din proiectul politic care pot pune în pericol șansele sale practice de reușită: „Se ajunge – scrie Schmidt – să se denunţe ca „pragmatism” acea reformă graduală care își măsoară propriii pași după ceea ce este încetul cu încetul posibil… Cu aceasta nu ne referim la școala filosofică americană de la Pierce la Dewey (…). Omul politic atins de pragmatism, întrucât nu este ghidat de o teorie universală (singura justă) este, în realitate, un oportunist care tocmai din această cauză nu poate atinge scpoul ultim”.[72]

Apelul cancelarului la opera morală a lui Kant nu este menit să reînvie raportul dintre social-democraţie și neokantianism, amplu dezbătut în cadrul școlii austro-marxiste. Helmuth Schmidt nu

[71] *Ibidem,* pp. 71-72.

[72] SCHMIDT,Helmuth, Introducere la lucrarea: *Kritische Rationalismus und Sozialdemokratie*, op.cit., p. XVIII.

intenţionează să consacre determinarea politicii prin morală (ca „acţiune pragmatică cu scopuri etice")[73] sau nevoia constantă a unei „legitimări morale"[74] – după normele revizionismului neokantian – ci să evidenţieze autonomia epistemologică a raţiunii politice faţă de sursele utopice, profetice, mitice sau ideologice ale ei: „Acţiunea politică – precizează Schmidt – nu poate să fie fondată în nici un caz pe morală sau pe etică nici, pe de altă parte, pe previziunea teoretică a cursului inevitabil al dezvoltării societăţii".[75] Interacţiunile dintre etică și practica politică sunt întotdeauna istoric circumscrise, deoarece nu există nici un sistem normativ de scopuri care să fie prescris ca precondiţii ale deciziilor politice: „Datoria morală a omului politic" rezidă în „contribuţia sa la bunăstarea semenilor, însușindu-și scopurile (licite) ale lor, în timp ce acestora le rămâne libertatea de a aprecia cu de la ei putere ceea ce ei consideră bunăstarea lor".[76] În evidenţierea dialecticii istorico-sociale a relaţiei mijloace-scopuri el se referă direct la *Zweckrationalität* a lui Max Weber, conformă cu „etica responsabilităţii". Omul politic care decide apelează la analiza teoretică pentru a calcula consecinţele previzibile și cele care trebuie evitate, „pentru a putea fi în măsură să aprecieze în mod etic scopurile și mijloacele, și rezultatele obținute să le confrunte între ele".[77]

Astfel, ar deveni posibilă evitarea erorilor în domeniul analizei și practicii politice. Ingredientele culturii politice tradiţionale, modul tradiţional de a face politică trebuie și ele actualizate și dedogmatizate. Prin urmare, însăși teoria trebuie secularizată din moment ce nu există un model acţional unic, nici legi sociale din care să-l deducem: „Valoarea unei teorii politice – insistă Schmidt

---

73 *Ibidem*, p. XIX.
74 *Ibidem.*
75 *Ibidem.*
76 *Ibidem.*
77 *Ibidem,* p. XX.

– constă în serviciul pe care ea îl poate oferi omului politic, indicându-i acestuia posibilităţile efective de acţiune și consecinţele previzibile ale diferitelor tipuri de acţiune. Însă, dincolo de aceasta, actorul politic simte influenţa incertitudinii. În plus, el simte ca o povară responsabilitatea pentru judecăţile de valoare care trebuie să fie fundamentate moral și pe care el, în concluzie, își realizează alegerea proprie. În ultimă instanţă, responsabilitatea trebuie să se materializeze în evaluarea concretă, una contra alteia, în fiecare caz, a valorilor care sunt în joc. Nici o teorie nu se poate lipsi de judecăţile de valoare. Descoperirea grandioasă a lui Marx – notează Schmidt – după care „existenţa determină conștiinţa" ne-a fost de un enorm ajutor: „nici măcar nu a fost un ghid pentru acţiune".[78]

A limita deciziile și practica politică la o singură matrice teoretică înseamnă, printre altele, a constrânge la o „dietă unilaterală" pe plan analitic și evitarea „posibilului" care, la nivel pragmatic, trebuie explorat cu curaj. Nu există criterii transcendente, nici o filosofie socială care să garanteze succesul schimbărilor. În această privinţă, mersul reformei economice în fostele ţări comuniste din Europa este deosebit de instructiv. Omul politic responsabil procedează adeseori, în condiţii de incertitudine, la realizarea unui calcul aproximativ al consecinţelor acţiunilor sale, la rectificarea alternativelor posibile în lumina erorilor propriei conduite. Critica erorilor și dispoziţia spre compromis devin *leit-motivul* unui comportament politic care a izgonit din orizontul său propriu „radicalizarea cuplului „amic-inamic"[79], holismul utopic al „alternativei totale" și „viziunea providenţială a scopului global pentru societatea unică" [80].

La filosofii laburiști și social-democraţi raţionalismul critic se transformă într-un adevărat *Weltanschauung*. Raţionalismul critic

[78] *Ibidem,* p. XXIV.
[79] *Ibidem,* p. XVIII.
[80] *Ibidem*.

este adoptat ca „filosofie a unei social-democraţii, pe de o parte, evident anticonservatoare și, pe de alta, evident antitotalitară… deoarece ea arată cum să schimbăm lucrurile și cum să o facem într-un mod în care, spre deosebire de o revoluţie violentă, să fie raţională și umană”. Miza declarată este așa-zisa poziţie demistificatoare, eliberarea raţionalităţii sociale de interpretările cripto-teologice ale lumii, cu credinţa lor periculoasă în transformările grandioase.

În acest sens, antiistorismul lui K. Popper (istoria nu are un sens imanent și, deci, nu poate să existe o dezvoltare a societăţilor umane pe bază de legi sociale riguros determinate) oferă o platformă solidă de critică antiteologică și antimetafizică.

De fapt, raţionalismul critic este, în același timp, teorie a cunoașterii și filosofie politică. Ca doctrină a cunoașterii el se bazează pe principiul unei continue verificări și revizuiri critice a teoriei pe baza realităţii empirice. Progresul cunoașterii se realizează prin eliminarea teoriilor „falsificate” care nu au legătură cu experienţa și prin înlocuirea lor cu alte teorii. K. Popper definește acest proces niciodată încheiat și mereu reluat „metoda conjecturilor serioase și ingenioase și a încercărilor curajoase de a le respinge”. Această metodă unește conștiinţa limitelor și a incertitudinilor cunoștiinţelor noastre care nu rezistă la proba dură a faptelor cu cunoașterea capacităţii noastre de a ajunge mai aproape de adevăr, odată cu formularea noilor teorii. Ca metodă raţională, raţionalismul critic crede în raţiunea umană și în posibilităţile ei de cunoaștere. El este autocritic deoarece își cunoaște limitele și ridică la demnitatea unui principiu metodologic cunoașterea erorii și a eliminării ei. Acest principiu sugerează și caracterul raţionalismului critic ca filosofie politică. Această metodă urmărește neutralizarea doctrinelor care promit un paradis terestru în numele monopolului cunoașterii absolute, deoarece ea este în măsură să recunoască limitele

cunoașterii noastre, omniprezența erorii. De aceea, ea consideră „libera concurență a ideilor în democrație ca unică formă rațională a confruntării politice".[81]

[81] MAGEE, Brian, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza*, Roma, Armando, 1975, p. 97

CAPITOLUL III
PATOLOGIA UNUI REGIM POLITIC: TOTALITARISMUL

3.1. Precizări conceptuale

Regimurile politice nedemocratice acoperă, în timp și spaţiu, o gamă variată de manifestări, în funcţie de particularităţile istorice ale evoluţiei sistemelor și culturilor politice, de condiţiile geo-politice și nu, în ultimul rând, de persistenţa unor tradiţii democratice. De la paternalismele asiatice la absolutismele medievale, de la despotismele orientale antice până la autoritarismele europene, de la dictaturile contemporane până la totalitarismele secolului al XX-lea aceste regimuri gravitează în jurul unui nucleu comun: acela de dictatură. Prin trăsăturile sale, dictatura apare drept prototipul, elementul de generalitate, modelul comun al acestora, ele însele nefiind decât cazuri particulare, forme istorice și speciale ale regimului politic dictatorial. Dictatura poate fi caracterizată prin concentrarea maximă a puterii în mâinile unui grup restrâns sau ale unei singure persoane (dictatorul), prin restrângerea sau suspendarea activităţii instituţiilor democratice, precum și printr-o drastică limitare (ori anulare) a drepturilor și libertăţilor civice în raport cu instituţiile puterii. De regulă, dictatura se exercită prin continuă recurgere la mijloace violente de exercitare a puterii, prin evidenţierea în prim-planul sistemului de putere a instrumentelor de coerciţie și

a controlului strict exercitat de guvernanţi asupra societăţii civile. Autoritatea supremă este absolută și arbitrară, nefiind îngrădită de lege care devine o simplă ficţiune în raport cu puterea dictatorului.

Totalitarismul ar fi expresia malignă a regimurilor dictatoriale, faza sa ultimă caracterizată prin controlul absolut al statului asupra societăţii civile în general, asupra oricărui individ în particular. Ceea ce aduce în plus totalitarismul la exacerbarea regimurilor dictatoriale ar fi combinaţia savantă dintre mijloacele de coerciţie și o ideologie care să le legitimeze acţiunea în numele unui scop total. Din acest punct de vedere totalitarismul este regimul politic caracterizat prin concentrarea puterii, de regulă sau în general, în mâinile unei singure persoane (sau a unui grup restrâns) și prin controlul absolut al statului asupra societăţii civile în numele unei ideologii unice și universale care pretinde că deţine monopolul cunoașterii absolute. *Ideologie unică și universală*: ideologie care pretinde că posedă cunoașterea legilor evoluţiei sociale, pe baza unui Weltanschauung specific care, pe lângă concepţia despre lume (singura viabilă) asimilează cele mai noi rezultate ale știinţei, culturii, artei și le supune raţionalităţii sale sociale. La rândul ei, această raţionalitate se transformă în principiu de legitimare a proceselor de raţionalizare a realului, conform voinţei totalitare.

Luc-Ferry și Evelyne Pisier-Kouchner consideră că „regimurile care sunt desemnate prin termenul de totalitarism au ceva comun în sensul că ele aparţin categoriei de regimuri revoluţionare, oricare ar fi, de altminteri, importanţa atribuită diferenţelor în exprimarea însăși a acestei voinţe revoluţionare”.[82] Ideea de totalitarism ar proceda astfel de la o reflecţie privind „complementaritatea fascismului și a comunismului, complementaritate al cărei criteriu decisiv

[82] Luc FERRY; Evelyne Pisier-KOUCHNER, *Le totalitarisme*. În: *Traité de science politique* vol. II, (*Les regimes politiques contemporaines*), Paris, P.U.F., 1985, p. 118.

ţine de afirmarea unităţii sociale, comună ambelor regimuri".[83] În realitate, fascismul și comunismul ar urmări în comun nu numai afirmarea unităţii sociale, dar ele s-ar caracteriza și prin aceeași voinţă de a o realiza și tocmai din această voinţă de a o realiza, din această convergenţă ar rezulta ideea de totalitarism. În plus, esenţa ideologiei totalitare a fost definită adesea ca *voinţă revoluţionară* de *unificare* sau de transparenţă socială. După Cornelius Castoriadis, ideologia totalitară cuprinde două componente: *mai întâi,* ea pune în teorie raţionalitatea perfectă a realului istoric; dar *apoi,* ea afirmă necesitatea punerii în practică, prin voinţa activă a oamenilor, a ceea ce este recunoscut ca adevăr în cadrul teoriei.[84]

Ideologia totalitară ar combina astfel două reprezentări ale istoriei care duce, astfel, la un impas logic: sau realul este raţional și acţiunea nu are sens sau acţiunea are un sens și de aceea *realul trebuie să fie* raţionalizat. Prin aceasta ea s-ar deosebi atât de hegelianism cât și de moralismul iacobin – pentru acesta din urmă realul nu este raţional și punctul de vedere care justifică acţiunea nu este știinţific ci *etic*. În schimb, în ideologia totalitară există tendinţa de unificare a dimensiunii teroretice (cunoașterea totală) cu cea etică (voinţa de praxis) ceea ce, în ultimă instanţă, explică diferenţa dintre Revoluţia Rusă din 1917 și cea franceză din 1789.

Raymond Aron evidenţiază cinci caracteristici ale regimurilor totalitare:

1. Fenomenul totalitar apare într-un regim care acordă unui partid monopolul activităţii politice;
2. Partidul monopolist este dotat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută și care, drept urmare, devine adevărul oficial al statului;

[83] *Ibidem*, p. 119.

[84] CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*. Le Seuil, Paris, 1975, p. 38.

3. Pentru răspândirea acestui adevăr oficial, statul își rezervă, la rândul său, un dublu monopol: monopolul mjloacelor violente și al mijloacelor persuasive. Ansamblul mijloacelor de comunicare: radio, televiziune, presă este dirijat, comandat de stat și de cei care îl reprezintă;
4. Cea mai mare parte a activităţilor economice și profesionale sunt supuse statului și devin, într-un anumit mod, parte integrantă a acestuia. Întrucât statul este inseparabil de ideologia sa cea mai mare parte a activităților economice și profesionale au coloratura adevărului oficial;
5. Totul fiind activitate de stat și orice activitate fiind subordonată ideologiei, o greșeală de natură economică sau profesională devine automat o greșeală ideologică. Astfel încât, în final, apare o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greșelilor individuale posibile și, în concluzie, o teroare în același timp poliţienească și ideologică".[85]

Încercând să delimiteze cât mai nuanţat diferitele forme istorice și tipuri de totalitarism autorul atrage atenţia că trăsăturile de mai sus nu se verifică, *mutatis mutandis*, în toate variabilele. Vectorul fundamental rămâne ideologia. Regimurile devin totalitare „pornind de la o intenţie originară – voinţa de a transforma fundamental ordinea existentă în funcţie de o ideologie".[86] Din această perspectivă, regimul fascist, deși cu regim unic, nu ar putea fi inclus în categoria regimurilor totalitare, deoarece „nu a cunoscut niciodată proliferarea ideologică, nici un fenomen totalitar compatabil cu marile epurări sovietice sau cu excesele din ultimele decenii ale regimului sovietic".[87] Mai mult, chiar și între tipurile principale de

[85] ARON, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 287-288.

[86] *Ibidem*, p. 290.

[87] *Ibidem*.

totalitarism, hitlerist și stalinist, „diferenţa este esenţială, oricare ar fi similitudinile".[88] Similitudinile sunt „reale", dar „insuficiente", dată fiind o diferenţă esenţială între ele: „datorită ideii care animă și un demers și celălalt: într-un caz, sfârșitul este lagărele de muncă, în celălalt camera de gazare. Într-un caz acţionează voinţa de a construi un regim nou și poate chiar un alt om, prin orice mijloace; în celălalt, o voinţă propriu-zis demonică de distrugere a unei pseudorase".[89]

În opinia lui Spiro, totalitarismul s-ar caracteriza prin șase trăsături principale, indiferent de variaţiile în timp și spaţiu a formelor și regimurilor din care se inspiră:

1. *Universalismul*: omogenizarea societăţilor moderne, datorită revoluţiei tehnico- știinţifică (apariţiei societăţilor industriale) ar duce la universalizarea scopului în sistemul totalitar care pretinde să refacă specia umană după propria sa imagine;
2. *Participarea forțată pentru desemnarea „aleșilor" în instanţele puterii*. Indiferent de prezenţa alegătorilor, candidaţii întrunesc maximum de sufragii (99,99%). Orice eschivare sau abţinere de la actul de a vota echivalează cu un atentat la legitimitatea regimului;
3. *Desfiinţarea organizaţiilor și asociaţiilor neoficiale*, chiar apolitice, cu alte cuvinte controlul absolut al statului asupra a tot ce mișcă în ograda proprie;
4. *Incertitudinea, imprevizibilitatea și insecuritatea normelor*: voinţa personală face legea și ea poate schimba fără încetare destinaţia instituţiilor pozitive. Apare un sentiment de insecuritate care conduce la iraţionalism și la teroare;
5. *Violenţa militară și paramilitară*. Brutalitatea forţei fizice iese în evidenţă mai ales în reprimarea protestelor sau mișcărilor interne.

---

[88] *Ibidem*, p. 302.
[89] *Ibidem*, p. 294.

6. *Unicitatea scopului*, urmărirea unui scop unic (industrializare, omogenizare socială, formarea omului nou), ca unică dimensiune a realităţii, caracterizează regimurile totalitare, nici o opoziţie, nici o alternativă, nici un obstacol nefiind posibile.[90]

Obsesia degajării caracteristicilor comune regimurilor totalitare, dincolo de clivajele ideologice, a reţinut atenţia a încă doi mari politologi: Carl J. Friedrich și Carl W. Deutsch. Pentru Carl J. Friedrich sistemele totalitare se caracterizează prin deţinerea a șase monopoluri: 1. *monopolul politic*: partidul unic; 2. *monopolul economic*: controlul statului asupra economiei; 3. *monopolul mediatic*: controlul statului asupra mijloacelor de comunicare; 4. *monopolul ideologic*: milenarism oficial; 5. *monopolul poliţist*: puterea discretă a forţelor de coerciţie asupra populaţiei; 6. *monopolul militar*: controlul sistemului asupra forţelor armate.[91]

După Carl W. Deutsch, caracteristicile regimurilor totalitare ar fi:

1. *mobilizarea totală*;
2. *unitatea de comandă*;
3. *eficienţa executării*.[92]

Interpretările de mai sus date totalitarismului se bazează pe ideal-tipurile weberiene, adică pe transformarea regimurilor liberale în referenţial. Liberalismul, ca doctrină a libertăţii individuale în condiţiile legii, servește ca model în analiza totalitarismelor. O altă linie de interpretare este cea a marxismului Internaţionalei Comuniste dintre cele două războaie mondiale, axată pe ideea de criză generală a capitalismului. Fascismul și nazismul ar fi expresia cârdășiei dintre

---

[90] SPIRO, Herbert, Totalitarism. In: *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol 16, 1968.

[91] FRIEDRICH, Carl, J., *Totalitarism*. Cambridge, Harvard University Press, 1954.

[92] DEUTSCH, Carl, W., *Cracks in the Monolith and pattern of desintegration totalitarian systems*.

cele mai reacţionare cercuri ale imperialismului și marea finanţă care, sub presiunea contestării și ameninţarea prăbușirii inevitabile, își iau măsuri de siguranţă. Asemenea interpretări, bazate pe determinismul mecanicist, pigmentat cu pasta groasă a dogmatismului, nu examinează diferenţele și asemănările dintre cele două familii ale totalitarismelor, nici cauzele istorice ale apariţiei lor ca și realitatea social-politică din care ele se originează și se dezvoltă. Mult mai fertilă este cercetarea mobilurilor subiective ale participanţilor ca și psihologia socială care a permis „marea manipulare".

Noutatea regimurilor totalitare este dată de partidul unic revoluţionar, în consecinţă fiind calificate ca revoluţionare numai acele regimuri monopartidice care sunt anume de origine revoluţionară. Cu alte cuvinte, noutatea totalitarismului, în raport cu autocraţiile epocilor trecute, este partidul unic. Originalitatea totalitarismului în raport cu alte forme autocratice contemporane – fiind sau nu monopartidice – este determinată de caracterul revoluţionar al partidului unic totalitar: „Avem în secolul al douăzecilea, regimuri autoritare care nu sunt regimuri monopartidice și regimuri monopartidice care nu devin totalitare".[93] Și pentru Zbigniew Brzezinski esenţa originală a totalitarismului este „zelul său revoluţionar instituţionalizat" ce are drept scop „să pulverizeze toate unităţile sociale existente, urmând să substituie pluralismul precedent printr-o unanimitate omogenă, modelată după exemplul ideologiei totalitare".[94] În regimul totalitar, asociaţiile de orice natură sunt desfiinţate „cu scopul de a reconstrui însăși societatea și, respectiv, și omul după măsura propriilor concepţii ideologice".[95]

---

93 ARON, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965. Apud: Fisichella, Domenico, *Ştiinţa politică. Probleme, concepte, teorii*, Tipografia Centrală, Chișinău, 2000, p. 321.

94 BRZEZINSKI, Z., K., Ideology and Power in Soviet Politics, Prager, New York, 1962, *op. cit*. p. 321.

95 *Ibidem*.

O altă trăsătură nouă a totalitarismului este forma lui autocratică bazată pe tehnologia modernă a manipulării și pe legitimarea de masă. După cum arată Waldemar Gurian, „sistemul totalitar diferă de despotism și de autocraţia de stil vechi prin recurgerea la presiuni economice și tehnologice și prin manifestările așa-zisei opinii publice. Tiraniile totalitare ale epocii noastre nu apelează la «dreptul divin», ci pretind să reprezinte voința autentică a maselor și a poporului".[96]

Referitor la raportul dintre raţiune și totalitate în dialectica hegeliană, H. Marcuse consideră că tocmai datorită acestei pretenţii la Hegel raţiunea „înţelege totul și în final scuză orice lucru pentru că ea își are locul și funcţia în totalitate și pentru că totalitatea aceasta se află dincolo de bine și de rău, de adevăr și de ipocrizie. La limită, ea include sclavia, inchiziţia, munca copiilor, lagărele de concentrare, camerele de gazare și pregătirile în vederea războiului nuclear. Poate că acești termeni fac parte integrantă din raţionalitatea ce a guvernat istoria umanității".[97] La rândul ei, Hannah Arendt insistă asupra unui alt aspect și încadrează fenomenul totalitar în contextul final al unei transformări produse în structurile sociale și civile care sfârșește prin dezintegrarea relațiilor și ierarhiilor de clasă, caracteristice epocii precedente și prin apariţia maselor atomizate și uniforme; într-un astfel de scenariu, distrugând alternativa tradiţională, guvern legal / guvern ilegal, totalitarismul realizează o formă de conducere politică al cărei semn distinctiv îl constituie teroarea: „dacă legalitatea este esenţa guvernării netiranice și ilegalitatea cea a tiraniei, teroarea este esenţa puterii totalitare".[98]

---

[96] GURIAN, W.,*Totalitarism as Political Religion*. In: Friedrich, C., J., (ed.), *Totalitarism*, Harvard University Press, Cambridge, 1954.

[97] MARCUSE, Herbert, *Rasion et Révolution*, Minuit, Paris, 1968.

[98] ARENDT, Hannah, *Originile totalitarismului,* (1951), Humanitas, București, 1994, pp. 451-452.

În concluzie, regimurile totalitare s-ar caracteriza prin:

- Suprimarea rapidă a libertăţii presei, a libertăţii de exprimare și de asociere;
- Interzicerea oficială a grevei (nu putem face grevă împotriva noastră);
- Crearea poliţiei politice, CEKA, având rolul să-i hărţuiască pe eterodocși
- Apariţia primelor lagăre de concentrare (iulie 1918);
- Proclamarea oficială a „terorii roșii” pentru a apăra „revoluţia”;
- Subordonarea sindicatelor: „munca lor…. (era) să convingă masele” (Lenin);
- Birocratizarea administraţiei și a sovietelor;
- Dizolvarea Adunării Constituante în care bolșevicii erau în minoritate (ianuarie 1918);
- Interzicerea pluripartidismului, chiar și limitat, la partizanii socialismului;
- Suprimarea autoritară a fracţiunilor din sânul Partidului unic (1921).[99]

Apariţia regimurilor totalitare în Europa secolului al XX-lea are, deopotrivă, cauze obiective cât și cauze subiective. Aceste cauze, odată evidenţiate, pot răspunde la întrebarea: cum a fost posibil ca în Europa luminilor, a raţionalismului clasic, a umanismului laic și a celui creștin să apară un astfel de regim? Criza modelului ontologic european, a divizării lui Unu în multipli, a dus la preponderenţa Întregului asupra părţilor. „Întregul este mai mult decât suma părţilor” spunea Aristotel și după el, la mai mult de 2000 de ani, Goethe și Hegel vor reactualiza această idee. „Adevărul constă în Întreg”, afirma Goethe, iar Hegel va face din ideea de totalitate

[99] PISIER, Évelyne (coord.), *Istoria ideilor politice*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 235.

cheia de boltă a sistemului său filosofic. Ideea de unicitate și de supremaţie a omului în perioada Renașterii s-a combinat în mentalitatea europeană cu fetișizarea Raţiunii ca o cheie universală pentru descifrarea tuturor misterelor din natură și mecanismelor vieţii.

Reacţia conservatorismului la această încredere nelimitată în forţele Raţiunii nu a întârziat să apară. În majoritatea expresiilor sale continentale, romantismul va fi o reacţie contra schemelor general-umane și abstracte ale clasicismului, în special faţă de clasicismul academic al secolului al XVII-lea.

Evaziunea în vis și în trecut nu înseamnă numai un procedeu tipic romantic, de creare a antitezei trecut glorios – prezent meschin. Transformarea trecutului în model pentru acţiunile demofile ale prezentului are, în romantism, și o dimensiune a cunoașterii. Idealizarea formelor de viaţă din trecut, exaltarea instinctelor primare, accentul pus pe inconștientul colectiv în determinarea comportamentului și a sufletului mulţimii – toate acestea impun formele iraţionale ale cunoașterii. Dar criza raţionalismului modern provine nu numai din reacţia la fetișizarea iluministă a atotputerniciei raţiunii ci și din neliniștea crescândă pe care o provoacă reacţiile secundare ale dezvoltării industriale, ale mobilităţii pe orizontală ca și pe verticală, ca urmare a modernizării economice.

Smulgerea individului din mediul său tradiţional, ruperea de legăturile sale comunitare și aruncarea lui brutală în noile conglomerate umane de la periferia marilor orașe industriale au însemnat, totodată, abandonarea unui mod de viaţă, caracterizat printr-un sistem de valori morale, conservat și perpetuat de forţa coercitivă a tradiţiei. Aceste procese au facilitat apariţia atomizării sociale, a omului-masă, oricând o pradă ușoară a manipulării.

Pe de altă parte, criza democraţiei liberale din perioada interbelică își va aduce și ea obolul la instaurarea regimurilor totalitare în Europa. Greutăţile economice de după primul război mondial,

mai ales în Italia și Germania, au arătat incapacitatea regimurilor liberale și socialiste aflate la putere de a gestiona criza. Șomajul și inflaţia își arătau colţii într-un regim politic a cărui tradiţie democratică nu depășea jumătate de secol și care nu avea abilitatea necesară de a găsi resursele interne depășirii crizei. Cucerirea puterii de către Mussolini în Italia și ascensiunea partidului naţional- socialist al lui Hitler în Germania au fost favorizate și de aceste condiţii economice precare.

Dacă ar fi să dăm crezare unei părţi din istoriografia anglo-saxonă, datorită credinţei sale fanatice în principiile de dreapta, Hitler ar fi fost folosit ca „spion de către departamentul politic al armatei din Bavaria, în timpul atmosferei încărcate din 1919. Una din misiunile sale l-a pus în contact cu DAP (*Deutsche Arbeitpartei* – Partidul Muncitoreasc German) care, în ciuda numelui și a presupunerilor lui Hitler, nu era o mișcare a stângii revoluţionare, ci sprijinea naţionalismul, antisemitismul și anticapitalismul. Hitler s-a alăturat micului partid și în scurt timp a devenit membru al comitetului executiv. Energia, talentul său propagandistic și oratoric l-au impus curând în faţa acestei grupări, astfel încât Hitler a fost cel care, alături de fondatorul partidului, Anton Drexler, a formulat programul, însumând 25 de puncte, al partidului, în februarie 1920. Tot atunci s-a hotărât schimbarea numelui partidului în NDSAP (*Nazional-Sozialistische Deutsche Arbeit Partei* – Partidul Naţional–Socialist Muncitoresc German)”.[100] Acest program conţine nucleul principalelor teze ale ideologiei naziste care vor fi dezvoltate ulterior în *Mein Kampf* și în alte documente oficiale ale NDSAP.

1. Cerem unirea tuturor germanilor între graniţele Germaniei Mari, pe baza dreptului de autodeterminare naţională.
2. Cerem drepturi egale pentru poporul german în cadrul

[100] LAYTON, Goffrey, *Germania: al Treilea Reich*, 1933-1945, Editura All, București, 1999, pp. 15-16.

relaţiilor sale cu celelalte naţiuni și revocarea tratatelor de pace de la Versailles și Saint-Germain.

3. Cerem pământuri și teritorii (colonii) ca să ne hrănim poporul și să oferim adăpost excedentului nostru de populaţie.
4. Numai membrii Volk (naţiunii) pot fi cetăţeni ai statului. Numai cei de origine germană, indiferent de credinţă, pot fi membri ai naţiunii. Conform acestui fapt, nici un evreu nu poate fi membru al naţiunii. (…)
7. Cerem ca datoria fundamentală a statului să fie asigurarea condiţiilor de trai pentru cetăţenii săi, dacă se va dovedi imposibilă hrănirea întregii populaţii, non cetăţenii trebuie deportaţi din Reich. (…)
10. Prima îndatorire a fiecărui cetăţean este de a presta o muncă fizică sau intelectuală. Acţiunile individului nu trebuie să prejudicieze interesul general, ci să se desfășoare în cadrul comunităţii, spre binele general.
11. Cerem, așadar, abolirea veniturilor obţinute fără muncă. (…)
14. Cerem cote de participare în cadrul marilor întreprinderi industriale.
15. Cerem mărirea repetată a asigurărilor sociale pentru vârstnici.
16. Cerem pedepsirea fără milă a acelor acţiuni ce prejudiciază interesul general. Criminalilor de drept comun, cămătarilor, speculanţilor să li se aplice pedeapsa cu moartea, indiferent de credinţă sau rasă. (…)
22. Cerem desfiinţarea armatei de mercenari și formarea unei armate a poporului.
23. Cerem desfășurarea unei lupte pe căi legale împotriva înșelăciunii politice deliberate și incriminarea ei în presă” (…).[101]

[101] *Ibidem*.

3.2. Stalinismul sau „totalitarismul exemplar"

Această sintagmă, lansată de Helene Carrère d' Encausse cu privire la totalitarismul sovietic[102] reia teza originilor leniniste ale stalinismului, urmărind să evidenţieze momentele și condiţiile creării sistemului totalitar din dezvoltarea sistemului politic sovietic.

1. Mitul eredităţii politice a lui Lenin. În prima fază, de la cucerirea puterii și până la îmbolnăvirea lui Lenin (1922) ceea ce caracteriza Partidul Bolșevic era dezbaterea de idei din interiorul partidului care nu-i afectau nici deciziile guvernamentale, nici ideologia, nici interesele strategice: „Unitatea este una din cheile gândirii și demersurilor lui Lenin. Obsesia unităţii a marcat evoluţia partidului, a scandat istoria sa, ea explică lipsa de rezistenţă faţă de partid, faţă de Lenin. (…) Acest principiu unitar impune membrilor partidului o fidelitate absolută nu faţă de ideile lor, ci faţă de deciziile echipei conducătoare sau ale conducătorului suprem. Autoritatea de care Lenin se bucura printre colaboratorii săi din raţiuni istorice – voinţa sa; constanţa sa; rolul jucat în construirea partidului – devine un principiu central al vieţii partidului pe care îl vor moșteni toţi succesorii"[103]. Se cunoaște, astfel, rolul de arbitru al lui Lenin în disputele violente dintre Troţki și Stalin, Zinoviev și Kamenev, pe de o parte, Buharin, pe de alta. Dar monolitismul puterii personale se află în germene în monopolul puterii partidului ca partid de cadre, structurat piramidal, în care rolul secretarului general derivă din înseși principiile ideologice și organizatorice ale acestui partid de tip nou: din centralismul democratic și democraţia internă de

[102] Carrère d'Encausse, Helene, U.R.S.S., ou le totalitarisme exemplaire. In: *Traité de science politique*, Vol. II, p.u.f., Paris, 1985, p. 213.

[103] *Ibidem*, pp. 214-215.

partid. Partidul nu poate greși deoarece este detașament de avangardă al clasei muncitoare, singura care se află în posesia legilor obiective ale dezvoltării sociale și progresului: deciziile șefului nu pot fi nici criticate, nici blocate pentru că ele reprezintă personificarea ideologică a partidului de cadre. Până aici nu există deosebiri de esență între fizionomia partidelor de dreapta sau de stânga. Deosebirile apar odată cu arsenalul ideologic și tehnicile de propagandă specifice întrebuinţate pentru aplicarea utopiei radicale. Acum apare în prim-plan geniul diabolic al lui Stalin, rece și meticulos, maniera în care a știut să exploateze și să profite de avantajele situaţiei. Maniera în care a știut să ţească „pânza de păianjen" în jurul lui Lenin, pregătind condiţiile pentru eliminarea potenţialilor adversari sau pretendenţi la funcţia supremă, modul în care a știut să se erijeze în succesorul legitim al lui Lenin și implicit, al funcţiei acestuia trădează nu numai o fină intuiție a puterii dar și conștiinţa avantajelor ce decurgeau din cucerirea unei astfel de redută.

2. Mitul unității partidului. Erijându-se în continuator legitim al lui Lenin, Stalin a știut să beneficieze de toate avantajele pe care i le confereau mitul unităţii partidului și monolitismul puterii ce decurgea din însăși structura organizatorică a partidului. În primul rând, centralizarea puterii derivă din însăși legitimitatea politică a funcţiei și din condiţia de continuator legitim al ideilor leniniste. Acestea, combinate, îi permit să-și neutralizeze adversarii, în primul rând, ca apărător al dogmei infailibile: ideologia marxist-leninistă, a cărei versiune caricaturală o poate apăra și impune cu ajutorul vechilor cadre de partid, în luptă cu ideile rivale ale lui Troţki, Buharin, Zinoviev, Kirov, Kamenev. Astfel, în timp ce Troţki milita pentru revoluţia mondială și pentru exportul de revoluţie, Stalin reușise să adopte, ca linie oficială a partidului, teza construirii socialismului într-o singură ţară, înconjurată de dușmani și teza ascuţirii luptei de clasă după fiecare etapă de construire a noii societăţi.

Aceste teze au avut un impact politic decisiv în consolidarea legitimităţii ei pe plan internaţional, în special în cadrul mișcării comuniste și muncitorești, unde orice greșeală internă (crime, excese ale cultului personalităţii, abateri grave de la linia oficială a teoriei) erau scuzabile în numele greutăţilor inerente întâmpinate de prima ţară care construia un alt mod de producţie.

Greșelile erau inerente, având în vedere presiunile sistemului capitalist mondial la adresa primului stat socialist din lume, miza uriașă a construirii cu succes a acestuia pentru soarta proletariatului mondial. La adăpostul acestor campanii publicitare, mai mult decât binevoitoare, Stalin a putut pregăti în tihnă o revoluţie socială totală, iniţiată de sus, care va marca profund raporturile dintre societatea civilă sovietică și sistemul ei politic. În primul rând, modernizarea economică a U.R.S.S., impusă de Stalin, în conformitate cu legile economice ale socialismului, prin colectivizarea forţată și industrializarea accelerată, rup în două societatea sovietică prin instituirea clivajului sat-oraș, în sensul că ţărănimea, neavând o conștiinţă de clasă revoluţionară, ci una conservatoare sau tradiţională, trebuia „ajutată” să se lepede de instinctul atavic al posesiei și proprietăţii private.

3. Justificarea ideologică a terorii este cheia de boltă a totalitarismului sovietic, placa turnantă pe care se bazează toate acţiunile și tactica lui Stalin în vederea acaparării puterii totale. „Teroarea are, deci, valoare terapeutică. Ea nu emană nici din cruzime gratuită, nici chiar din setea de putere. Ea tinde să distrugă vechea societate, cea care se definește prin exprimarea diversităţilor. Printr-o deplasare a gândirii, criteriul erorii nu mai este spiritul burghez, ci diferenţa în raport cu partidul; tot ce se opune sistemului este calificat drept burghez”.[104]

---

[104] CHANTAL, Millon-Delsol, *Ideile politice ale secolului XX*, Polirom, Iași,2002, p.32.

„Totalitarismul este anunţat și justificat prin rezultatele sale: el va genera perfecţiunea socială. Teroarea are valoarea unui mijloc de transformare a omului. Măreţia scopurilor legitimează brutalitatea mijloacelor. Este vorba despre o mântuire îndeplinită în suferinţă; societatea trebuie să se purifice ca să ajungă la fericire. (…) Teroarea reprezintă trecerea obligatorie spre laicizarea, istoricizarea mântuirii".[105] Ea se sprijină pe următoarele măsuri care au marcat ordinea revoluţionară și au asigurat succesul proiectului politic al lui Stalin:

4. *Atomizarea societăţii sovietice* cu ajutorul cuplurilor dihotomice din discursul ideologic. Cuplului *ţarism-revoluţie* sau chiar *expoatare-eliberare* li se adaugă cuplurile *trădător-erou*; *muncitor fruntaș-sabotor*; *chiabur-ţăran sărac*, *muncitori-ţărani*; *muncitori necalificaţi-specialiști*. Aceste cupluri, centrate în special în jurul sintagmei „clasă muncitoare", legitimează lupta de clasă prin favorizarea noilor categorii sociale cu interese opuse celor din capitalism.

5. *Procesele spectacol sau demonstrative* ocupă un loc considerabil în legitimarea sistemului politic totalitar. Spre deosebire de procesele politice clasice, care opun pe acuzaţi și pe acuzatori într-un conflict politic real și care respectă regulile procedurale, oralitatea și contradictorialitatea, funcţia procesului-spectacol este de a legitima noul sistem de valori în curs de consolidare și, indirect, de a legitima teroarea. Vechii adversari ai lui Stalin: Buharin; Zinoviev; Kamenev nu numai că renunţă la ideile lor, dar în memorii disperate și repetate ei cerșesc „tătucului" iertarea, asigurându-l de fidelitatea lor și regretând „rătăcirile" din trecut faţă de orientarea genială a „părintelui popoarelor". Mai mult, în timpul precesului Buharin a recunoscut toate capetele de acuzare imaginare împotriva lui și a cerut o pedeapsă exemplară pentru el însuși. Când s-a pronunţat

[105] *Ibidem*, p. 32.

sentinţa la moarte prin împușcare a sfârșit strigând: „Trăiască tovarășul Stalin!" O singură dorință a avut Buharin: să nu fie împușcat, deoarece nu putea suporta moartea violentă, ci condamnat pe viață.

6. *Crearea statului de drept totalitar* se bazează pe „combinaţia dintre măsurile de urgenţă și un legalism crescând". Asocierea terorii și a dreptului conferă legitimitate juridică tuturor măsurilor teroriste prin validarea lor de către voinţa populară care, în cadrul democraţiei populare, atinge aproape unanimitatea. Dar și voinţa populară este trucată și manipulată, prin mecanismele terorii, la fel cum legalitatea este una de paradă, exterioară, care să arunce praf în ochii prostimii. „Teroarea și legalitatea sunt cele două aspecte inseparabile ale unei aceleiași atitudini totalitare. Teroarea creează imprevizibilul, legalitatea restaurează previzibilitatea".[106]

7. *Consolidarea statului-partid și, apoi, a partidului-stat.* Ca stat al dictaturii proletariatului, statul sovietic este voinţa clasei dominante ridicate la rang de lege. Iniţial, stat al muncitorilor și ţăranilor, stat al întregului popor, statul va deveni monopolul forţei în mâinile unei elite conducătoare compusă din activiștii de partid, *aparatciki* și din membrii temutului NKVD. Acest stat va da naștere unei birocraţii numeroase care va controla toate activităţile sociale, fiind controlată, la rândul ei, de cele două instituţii mai sus menţionate, până când vor fi înghiţite în structura monoorganizaţională a partidului.

8. *Crearea omului nou și rotaţia cadrelor*. O formă indirectă de control asupra societăţii era inocularea în inconștientul noilor elite și echipe de cadre că nimeni nu este de neînlocuit. Pe măsura consolidării puterii personale, oligarhia partidului va fi înlocuită prin valuri succesive de cadre de rezervă care vor anihila stabilitatea și securitatea locurilor de muncă și vor înăbuși din fașă orice

106 Carrère d'Encausse, Helene, *op. cit.,* p. 217.

încercare de rezistenţă, datorită neîncrederii în noii veniţi. Această clasă instabilă trebuia să execute, în schimbul avanatajelor temporare, indicaţiile de sus, concurând, pentru a intra în graţiile stăpânului de la Kremlin, în îndeplinirea sarcinilor, în spionarea și delaţiunea reciprocă. Prin aceste caracteristici, clasa politică din anii '40 și-a subminat bazele puterii proprii și a declanșat cultul deșănţat al personalităţii. Corelativ, ajutat de o ideologie sărăcită în conţinutul ei concret, Stalin își suprapune modelul său de semizeu proiectului utopic de *om nou*, de *homo sovieticus*, după chipul și asemănarea ideologiei totalitare însăși. Acesta, așa cum îl cunoaștem deja din bogata literatură proletcultistă a anilor '30, avea el însuși trăsături de supraom. Voinţa lui revoluţionară și credinţa în justeţea cauzei trebuiau să transcendă de fiecare dată instinctele lui naturale, ceea ce propaganda numea „influenţe ale vechii societăţi". El trebuia să aibă o atitudine intransigentă faţă de aceia care șovăiau sau se eschivau de la sarcini; trebuia să înfiereze cu mânie proletară orice atutudine defetistă sau dușmănoasă la adresa noii societăţi; trebuia să pună mai presus interesele generale decât cele particulare. Chiar și dragostea era condiţionată ideologic, în sensul că fidelitatea faţă de linia politică, realizările în producţie etc. erau calităţi care cântăreau tot atât de mult în procesul de apropiere dintre doi tineri ca și calităţile lor fizice sau morale. Această credinţă în justeţea cauzei a fost transformată de propagandă într-un sistem de urmărire și delaţiune generală, într-un fel de *bellum omnium contra omnes*, cu efecte spectaculoase asupra eficienţei controlului total și implicit, asupra atomizării societăţii civile. De altfel, se cunoaște cazul pionierului Kovalov, larg popularizat, care la nouă ani și-a trădat părinţii pentru că în casă criticau stările de lucruri din cadrul societăţii sovietice. Spre exemplificare, oferim două imagini apologetice despre omul nou în viziunea a doi lideri comuniști: prima aparține lui L. Troțki, a doua – lui Nicolae Ceaușescu.

„Omul va deveni, în fine, cu adevărat o ființă armonioasă. El va începe prin a controla procesele semiconștiente, apoi pe cele inconștiente ale organismului său: respiraţia, circulaţia, digestia, reproducerea, ajungând să le subordoneze în măsura dorită, datorită controlului, raţiunii și voinţei…. Omul își va putea controla emoţiile, ridicându-și instinctele la înălţimea conștiinţei, făcându-le transparente, reușind să creeze un tip biologic superior, un supraom….Omul va deveni incomparabil mai puternic, mai înţelept, mai subtil. Corpul îi va fi mai armonios, mișcările mai ritmice, vocea mai melodioasă. Tipul uman mediu va ajunge la anvergura unui Aristotel, Goethe sau Marx. Iar dincolo de toate acestea ni se vor arăta culmi și mai înalte".[107] „În viziunea noastră, omul nou, constructor al socialismului și comunismului, trebuie să fie stăpân pe cele mai înalte cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuţi politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creaţie, prin îndrăzneală în gândire și acţiune, prin cutezanţă în promovarea noului în întreaga viaţă socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echităţii socialiste, prin hotărârea de a lupta cu abnegaţie și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluţionare, a integrităţii și suveranităţii patriei, a cauzei comunismului în patria noastră" .[108]

9. *Rolul poliţiei politice în amplificarea terorii și consolidarea sistemului*. Poliţia politică va deveni instrumentul privilegiat al lui Stalin în controlul societăţii sovietice și în consolidarea ei, prin amplificarea terorii la cote inimaginabile. Prin puterile

---

[107] Apud D. Volkogonov, *Troţki, eternul radical*, București, Editura Lider, 1998.

[108] NICOLAE CEAUȘESCU, Cuvântare la Congresul Culturii și Educaţiei socialiste, 1-2 iunie 1977, In: *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura politică, București, 1977, pp. 96-97.

dicreţionare acordate, poliţia politică (CEKA; NKVD și apoi KGB) se va eschiva oricărui control din partea statului sau societăţii civile. Ea nu va fi răspunzătoare sau obedientă decât în faţa secretarului general al partidului, deopotrivă şef al statului și comandant suprem al forţelor armate. Această concentrare a puterilor într-o singură persoană va pregăti înghiţirea statului de către partid, apoi a statului-partid de către poliţia politică. Aceasta va ajunge să fie un stat în stat, imposibil de a mai fi controlată și care, datorită creșterii exponenţiale a puterii sale, va face din propriul ei părinte o marionetă, adeseori obligată să joace o pantomimă, un rol ingrat, acela de a justifica propriile ei acţiuni. Căci dictatorul cade în plasa propriei sale puteri: pe măsură ce legitimitatea regimului se diminuează, forţa de coerciţie se intensifică și, odată cu aceasta, rolul organelor de represiune care își impun propria lor logică funcţionării sistemului.

10. Prezenţa utopiei. Prezenţa utopiei derivă din necesitatea legitimării unei societăţi ideale care transcende realul și reclamă perfecţiunea. Formarea omului nou, eliberat de egoisul propriu naturii sale, societatea fără clase și fără conflicte, viziunea milenaristă a unei noi societăţi în faţa Istoriei – toate aceste dimensiuni ale proiectului ideologic conturează imaginea unui paradis terestru. Dar măreţia acestui scop nedeterminat în timp reclamă brutalitatea mijloacelor pentru a învinge o realitate refractară. Transformarea acestei realităţi presupune suprimarea răului (lupta dintre vechi și nou), eliminarea elementelor ostile, purificarea prin suferinţă (tortură, foamete, deportări): „Deoarece adevărul ideologic este răspândit pretutindeni, cei care încă îl resping nu pot fi consideraţi decât trădători sau alienaţi mintal”.[109]

---

[109] CHANTAL, Millon-Delsol, *Ideile politice ale secolului XX*, Polirom, Iași,2002, p. 50.

3.3. Tipologia totalitarismelor

Între totalitarismele maligne (stalinismul și nazismul) se întinde o gamă extrem de variată de regimuri politice, mergând de la autoritarismul regimurilor militare din America Latină până la totalitarismele asiatice. Nu toate însă întrunesc caracteristicile unui regim totalitar pur. Controlul statului asupra societăţii civile, distrugerea pluralismului politic, cenzura impusă mass-media variază considerabil, iar culturile politice și tradiţiile vieţii istorice accentuează și ele diferenţele. În literatura de specialitate până nu de mult regimurile totalitare erau tratate într-un mod uniform, considerându-se că ele derivă din același bloc monolitic al ideologiei unice și universale. Semnul de recunoaștere era răul absolut pe care aceste regimuri l-au adus dezvoltării omului. Dar chiar și în cadrul aceleiași specii totalitare, există diferenţe multiple care se întind de la nuanţe până la deosebiri structurale. Să luăm, de exemplu, cele două mari familii ale totalitarismului: de dreapta și de stânga, iar în cadrul lor cele două cupluri: fascismul și nazismul, respectiv totalitarismul sovietic și cel chinez. Contrar stereotipiilor propagandei comuniste care trata nazismul și fascismul într-un mod nediscriminat, între aceste două forme ale totalitarismului de dreapta există deosebiri substanţiale. Astfel, fascismul italian nu a avut o componentă intrinsecă antisemită sau rasistă. Dar, ca și omologul său german, fascismul a fost obsedat de ideea imperială, în acord cu megalomania lui Mussolini. Italia trebuia să-și recâștige statutul de mare putere în bazinul Mării Mediterane, așa cum a fost Imperiul Roman în perioada lui de maximă înflorire din secolul I î.e.n.

Deși ambele regimuri sunt adversarele liberalismului și comunismului, la nivelul teoriei politice, al concepţiei despre stat și

partid, specificul culturilor naţionale, realităţile istorice și obiectivele urmărite generează diferenţe care pot fi ușor percepute la o analiză istorică a doctrinei. Astfel între conceptele de *stato totalitario*, elaborat de Mussolini și Gentile și *statul total* elaborat în 1930-1932 de Ernst Jünger și apoi dezvoltat de Carl Schmitt vor apărea în curând nuanţe divergente. Doctrina fascistă nu respinge bazele tradiţionale ale puterii de stat: ea le hipertrofiază până la statocraţie: „Totul în stat, nimic în afara statului, nimic împotriva statului" afirma Mussolini în discursul său de la Scala din Milano din 22 octombrie 1924. În doctrina naţional-socialistă există o mistică a statului indusă de încarnarea ideii de drept în Führer. Personalitatea harismatică a acestuia ar facilita fuziunea dintre *Volksgeist* (spiritul poporului) și *Das Prinzipführer* (principiul conducerii). De aici urmează principiul infailibilităţii deciziilor luate de Führer care încarnează, astfel, ideea de stat, de naţiune și de drept. În doctrina fascistă, statul este personificarea morală a ideii de popor. Aspiraţia seculară spre formarea statului naţional unitar și spre afirmarea conștiinţei de sine este posibilă numai în statul fascist: „Poporul este corpul statului și Statul este spiritul poporului. În conceptul fascist poporul este stat și statul este popor".[110] Naţiunea este, în doctrina fascistă, o comunitate solidară și voluntară, capabilă să ajungă la conștiinţa de sine datorită statului care o integrează: „Naţiunea este un organism dotat cu o existenţă, cu scopuri, cu mijloace de acţiune superioare în putere și în durată celor ale indivizilor izolaţi sau grupaţi care o compun (…). Unitate etică, politică și economică, ea se realizează integral în statul fascist".[111] Calul de bătaie al fascismului italian rămâne însă concepţia liberală despre stat și naţiune. Individualismul liberal și statul minimal, separarea

[110] MUSSOLINI, Benito, *Cuvântare la cea de-a X-a aniversare a regimului*, Roma, 1932.

[111] *La Carta del Lavoro, Milano*, 1927, art. 3.

puterilor și ideea de suveranitate populară sunt confiscate în favoarea datoriilor individului față de stat: „Pentru fascism, statul este absolutul în fața căruia indivizii și grupurile nu sunt decât relativi (…) Indivizi și grupuri nu sunt de conceput decât în cadrul statului (…) Statul a devenit adevărata realitate a individului. (…) Pentru fascism, totul există doar în stat și nimic omenesc sau spiritual nu există și nu are valoare în afara statului”.[112]

Mult mai subtile sunt nuanțele care separă totalitarismul sovietic de cel chinez. „Dictatura democratică a întregului popor”, cum au denumit conducătorii chinezi noul regim, trădează deja o schimbare de optică, alianța dintre țărănimea majoritară, clasa muncitoare incipientă, burghezia comercială și industrială. Specificul revoluției chineze, cu „Marele Salt Înainte” și „Marele Marș” și-a pus amprenta asupra gândirii politice chineze. Revoluția a avut loc într-o țară profund subdezvoltată, cu țărani și pentru țărani. Dar nu optica economicistă prevalează în regimul totalitar chinez cât factorul ideologic al formării omului nou, proiect eșuat în totalitarismul sovietic. Eludând schemele dezvoltării la Marx, după care „existența determină conștiința” și „baza determină suprastructura” Mao va reorienta filosofia regimului pe o bază a revoluției permanente. Obiectivul central al revoluției chineze nu mai este modernizarea forțelor de producție pentru traducerea în viață a principiilor de repartiție socialistă în vederea creșterii nivelului de trai, ci formarea omului nou. Pentru aceasta noile raporturi sociale de producție sunt insuficiente, de vreme ce ele reproduc mentalitatea economică bazată pe profit, a modurilor de producție burgheze. Trebuia fără milă extirpat din om instinctul atavic de proprietate, înscris în evoluția naturală a speciei. Pentru aceasta erau necesare mai multe revoluții, creșterea vigilenței revoluționare și o izolare a

---

[112] MUSSOLINI, Benito, *Le Fascisme, doctrine et institutions*. Dënoel, Paris, 1933,

omului nou față de influențele nefaste ale capitalismului. Iată cum una din tezele materialismului istoric – influența mediului (decisivă) în formarea personalității – este abolită. Omul nou se formează în lupta împotriva capitalismului, fiind vorba de edificarea unei societăți cu o logică diametral opusă celei capitaliste. Revoluția culturală chineză constă în modelarea spiritului uman care să permită instaurarea unor raporturi sociale de tip nou. Acestea, la rândul lor, ar da veritabilul sens comunist transformărilor structurale obiective. Naționalizarea mijloacelor de producție, planificarea economică, planul centralizat unic, partidul unic – toate aceste structuri obiective nu ar fi putut garanta prin ele însele construirea societății comuniste dacă nu s-ar fi realizat mai întâi construirea omului nou. În fața pericolului ca revoluția chineză să nu degenereze, ca revoluția bolșevică, într-un capitalist de stat, Mao a declanșat revoluția culturală. „Marea Revoluție Culturală Proletară în curs, scria el în 1967, este prima de acest fel. Revoluții de tipul acesta va trebui să aibă loc în viitor (...). Toți membrii partidului și poporului în totalitatea sa trebuie să se ferească să creadă că totul va fi pus la punct după una, două, trei sau patru revoluții culturale. Trebuie să fim foarte atenți să nu ne slăbim vigilența".[113] Polemica declanșată de comuniștii chinezi împotriva Partidului Comunist al Uniunii Sovietice la Conferința Internațională a partidelor comuniste și muncitorești de la Moscova din iunie 1957 a avut ca punct central pe ordinea de zi consecințele raportului secret al lui Hrusciov la al XX- lea Congres al P.C.U.S. (februarie 1956) pentru imaginea și dezvoltarea socialismului în lume. Comuniștii chinezi și albanezi au acuzat dezvăluirea crimelor comise de Stalin în U.R.S.S., considerând că meritele acestuia pentru victoria socialismului sunt mult mai mari decât greșelile comise în luptă cu dușmanul de clasă,

[113] DAUBIER, C. J., *Histoire de la révolution culturelle proletarienne en Chine*. Ed. du Seuil, Paris, 1970.

intern și extern. De aici și contestarea rolului conducător pe care și l-a arogat P.C.U.S. în cadrul mișcării comuniste și muncitorești internaţionale pe baza legitimităţii oferită de meritul primului partid care a realizat cu succes prima revoluţie socialistă din istoria omenirii. Comuniștii chinezi reproșau omologilor sovietici că au trădat spiritul leninismului că, interpretând construcţia socialismului în cheie economicistă, grila unei modernizări economice forţate, au transformat socialismul în capitalism de stat. Au permis pătrunderea în economia sovietică a categoriilor modului de producţie capitalist, bazat pe urmărirea profitului, a stimulentelor materiale și a însușirii private a produselor muncii. Au copiat modul de viaţă occidental, caracterizat prin lux ostentativ și plăceri materiale. Și-au construit vile în staţiunile de odihnă, și-au cumpărat autoturisme de lux din Occident, și-au depus în băncile străine câștigurile transformate în valută. Aceste atacuri cunoscute în istoria recentă a socialismului sub numele de „revizionism sovietic" au continuat de-a lungul deceniului șapte când au culminat cu conflictul militar de-a lungul frontierei chino-sovietică în vara anului 1969.

3.4. Regimurile totalitare din Europa centrală şi de sud-est

Regimurile totalitare din Europa centrală și de sud-est reflectă cu destulă fidelitate evoluţia raportului de forţe de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial când înfrângerea Germaniei hitleriste era iminentă, iar prăvălirea Armatei Roșii spre Berlin anunţa lumii că o nouă putere mondială se profila la orizont – Rusia Sovietică. Franţa ieșise din război umilită; pentru a se salva Anglia „dăruise" americanilor sistemul ei colonial, iar în condiţiile în care U.R.S.S. făcea cărţile în Europa Churchill s-a grăbit să ofere ursului bucata cea mare, sperând să salveze ceea ce se mai putea salva. Prin celebrele procente privind sferele de influenţă înmânate lui Stalin în

timpul Conferinţei de la Ialta (februarie 1945) Churchill spera să salveze Grecia și Mediterana de o posibilă extindere a influenţei sovietice în axa planetară a geopoliticii: Pacific-Mediterana-Atlantic. Evident, piesa de schimb a fost Europa de sud-est și Europa centrală. Instaurarea regimurilor totalitae în această parte a lumii s-a realizat progresiv, în perioada 1945-1948, într-o măsură direct proporţională cu procentajul sferei de influenţă stabilit la Ialta: Grecia: 90% – Occidentul; 10% – U.R.S.S.; Jugoslavia: 50% – 50%; Bulgaria: 25% – Occidentul; 75% U.R.S.S.; România: 10% – Occidentul; 90% – U.R.S.S

Sub rezerva că aceste cifre au fost fixate în plină desfășurare a războiului se pune întrebarea: de ce ele nu au fost revizuite la Conferinţa de la Postdam din octombrie 1945 sau la o dată ulterioară având în vedere participarea României la victoria puterilor aliate împotriva nazismului după 23 August 1944? De ce Bulgaria și Ungaria, aliate fidele Germaniei, au primit un procentaj care le permitea o protecţie mai mare a Occidentului? În contradicţie violentă cu o anumită tendinţă a unei părţi din istoriografia română și internaţională care încearcă să insinueze ideea unei predispoziţii a sufletului românesc pentru regimurile dictatoriale, noi considerăm că perioada 1945-1948 este o pagină glorioasă din epopeea supravieţuirii noastre ca entitate politică și spirituală. Eforturile disperate ale clasei politice românești de a salva imposibilul s-au lovit de tăcerea impasibilă a unui Occident care, după ce abandonase în mod cinic niște popoare nevinovate, continua să gireze din umbră, cu prestigiul imaginii sale democratice și umanitariste, sovietizarea forţată a regimurilor politice din aceste ţări.[114] Ce putea să mai facă un popor lăsat la discreţia totală a voinţei politice a Moscovei? Încercările lui Sănătescu și Rădescu, ale regelui Mihai I și ale lui

[114] Vezi, în această privinţă, excelentele lucrări ale avocatului Nicolae Baciu: *Yalta și crucificarea României*; *Agonia României*, 1944-1948.

Iuliu Maniu de a salva instituţiile democratice și viaţa constituţională din România s-au lovit de tăcerea complice a puterilor aliate, în primul rând S.U.A. și Anglia.

Instaurarea regimurilor comuniste în Cehoslovacia, Polonia, Ungaria, Albania, Bulgaria, România cunoaște o fază de tranziţie, cuprinsă în perioada 1945-1948.[115] Intensitatea și violenţa impunerii modelului sovietic reflectă cu destulă fidelitate procentele stabilite la Ialta. În România imitaţia modelului stalinist s-a făcut în mai multe faze, ca, de altfel, în toate ţările vizate de sovietizarea forţată. Prima etapă, între 23 august 1944 și 6 martie 1945, adică instaurarea guvernului democratic-popular dr. Pentru Groza, poate fi caracterizată prin următoarele evenimente: semnarea armistiţiului de pace cu U.R.S.S. la 12 septembrie 1944 în condiţii economice înrobitoare; propulsarea partidului comunist în viaţa politică a ţării prin presiunea făţișă și amestec agresiv al Moscovei în viaţa internă; activarea nucleului conducător al partidului comunist adus de la Moscova în frunte cu Ana Pauker, W. Roman, Leonte Răutu, Iosif Chișinevski, Al. Bârlădeanu și impunerea unora dintre ei în guvernul democrat-popular. Acest nucleu va conduce efectiv România în perioada 1945-1952 în detrimentul celorlalte două nuclee: al comuniștilor aflaţi în ilegalitate, în frunte cu Ștefan Foriș, asasinat în 1944; al comuniștilor români închiși la Doftana și Târgu Jiu, sub conducerea lui Gh. Gheorghiu-Dej (Nicolae Ceaușescu, Chivu Stoica, Gh. Apostol, Constantin Pârvulescu) care vor ocupa eșalonul II în organele superioare ale partidului, spre deosebire de grupul „deviaţioniștilor de dreapta": Ana Pauker, Vasile Luca, Teoharie Georgescu; suprimarea pluralismului politic prin desfiinţarea partidelor politice istorice în 1947; transformarea sistemului politic prin abolirea monarhiei constituţionale și proclamarea republicii populare la 30 decembrie 1947; elaborarea unei noi Constituţii în

115 *Ibidem.*

1948 care a consfinţit rolul conducător al partidului unic în societatea românească; transformarea sistemului politic prin desfiinţarea instituţiilor burgheze și înlocuirea lor cu cele de tip sovietic (de exemplu Marea Adunare Naţională, parlament unicameral, ca organ suprem al puterii de stat); instituirea terorii și justificarea ei ideologică printr-o propagandă ce viza discreditarea faptelor regimurilor bazate pe exploatarea omului de către om. Ridicarea luptei de clasă la rang de structură fundamentală a vieţii politice a permis distrugerea elitelor politice și intelectuale ale României, începând cu februarie 1948 iar, începând cu 1950, și a elitelor morale, adică a celor peste 80.000 de ţărani, așa-zișii chiaburi, consideraţi sabotori ai economiei naţionale pentru că nu au putut da statului cotele-părţi impuse de comuniști. Naţionalizarea principalelor mijloace de producţie (11 iunie 1948); colectivizarea forţată a agriculturii (încheiată la 27 aprilie 1962); industrializarea accelerată a economiei naţionale pe baza planurilor cincinale; introducerea planificării ca unica modalitate de conducere a economiei repetă aidoma etapele, metodele și măsurile luate de regimul sovietic în construirea socialismului. Metode și măsuri a căror aplicare fidelă era asigurată de consilierii sovietici prezenţi în toate instituţiile centrale ale statului.

CAPITOLUL IV
PATOLOGIILE DEMOCRATIEI

4.1. Contradicții și blocaje

Prăbușirea regimurilor totalitare din sud-estul Europei în 1989 a echivalat cu sosirea timpului mesianic, a Judecăţii de Apoi. Se părea că popoarele din această zonă, eliberate din lunga noapte totalitară și orbite de strălucirea democraţiei occidentale, vor păși într-o nouă eră a dreptăţii și a fericirii. Era suficient să pronunţi Numele, adică Democraţia și realitatea trebuia să se supună ca o felină îmblânzită, în faţa acestui cuvânt magic. Ideea că regimul democratic, odată implementat, va duce automat la soluţionarea tuturor problemelor și, în special, la creșterea spectaculoasă a nivelului de viaţă, s-a răspândit cu o viteză direct proporţională cu existenţa acestei mentalităţi magice despre politic/politică.

Dar nădejdea caldă în virtuţile taumaturgice ale democraţiei slăbea cu aceeași viteză, de astă dată, invers proporţională, o dată cu trecerea timpului. Vraja se destramă pe măsură ce au început să dispară rând pe rând câte o uzină sau o întreprindere agricolă sau fabrică de textile. În zadar discursul politic insistă asupra binefacerilor unui regim democratic în condiţiile în care șomajul, foametea și disperarea au început să-și arate colţii.

Atracţia exercitată de regimurile democratice are, deopotrivă, cauze antropologice și psihologice. Dacă esenţa omului, ca fiinţă

raţională, este libertatea atunci încrederea în perfecţionarea morală a sa, în demnitatea eminentă a fiinţei lui nu se poate materializa decât într-un regim care promovează principiile libertăţii, ale egalităţii șanselor și ale participării la luarea în comun a deciziilor privind colectivitatea. Din această perspectivă, democraţia poate fi definită ca o formă de asociere politică în care scopurile guvernării sunt, de obicei, determinate de întreaga comunitate în concordanţă cu procedurile și regulile stabilite pentru cadrul participativ și realizarea consensului.

Caracterizarea făcută de fostul premier britanic, Winston Churchill, regimurilor democratice ca fiind „cel mai puţin rele din toate câte au existat în istorie" ne servește de minune ca introducere la această temă. Într-adevăr, care sunt acele „rele"? Sunt de natură structurală, adică izvorăsc din structura internă a regimului sau de natură circumstanţială, adică sunt blocaje, fracturi, clivaje, rupturi, tot atâtea expresii ale neputinţei regimurilor democratice de a se adapta la un mediu tot mai ostil și mai complex. Înainte de a verifica în amănunţime aceste „anomalii" se cuvine să trecem în revistă și calităţile regimurilor democratice.

Democraţia este un regim politic „caracterizat prin lipsa puterii personale și, în special, un sistem axat pe un principiu: nimeni nu poate să se proclame conducător și nimeni nu poate să dețină puterea într-o manieră irevocabilă sau cu titlu personal. (…) În plus, dacă desemnarea conducătorilor nu emană dintr-un consens nu există democraţie. Nu există democraţie nici când consensul este simulat sau forţat, căci nu există consens dacă cei care trebuie să subscrie la el nu sunt liberi să-și exprime dezacordul și dacă acordul nu rezultă dintr-o alegere liberă a democraţiei."[116] Așadar, într-un regim democratic puterea este dată pe timp limitat, iar conducătorii sunt desemnaţi prin voinţa populară exprimată prin

[116] SARTORI, Giovanni, *Theorie de la démocratie*. Libraire Armand Colin, Paris, 1973, p. 125.

vot periodic. Testul esenţial al oricărui regim democratic consta în evidenţa că sursa autorităţii politice trebuie să fie și să rămână întotdeauna în cadrul comunităţii și nu la dispoziţia sau bunul plac al conducătorului: „O guvernare democratică este aceea în care cetăţenii, sau un număr suficient dintre ei, reprezintă mai mult sau mai puţin voinţa comună, acţionează în mod liber, periodic și în forme stabilite pentru a numi sau revoca magistraţii și pentru a promulga sau revoca legile prin care o comunitate este guvernată."[117] Pentru a răspunde la aceste întrebări este necesară analiza teoriei reprezentării în modelul clasic și în formele actuale de democraţie.

Modelul clasic al democraţiei spune că oamenii participă la deciziile care îi interesează în calitate de actori raţionali, activităţile lor de cetăţeni nelimitându-se numai la alegerile guvernanţilor. Modelul clasic nu operează o separare între viaţa publică și viaţa privată a cetăţenilor și, mai ales, refuză să privilegieze viaţa privată în detrimentul vieţii publice și al angajării în Cetate. După John Stuart Mill, de exemplu, sistemul democratic nu este compatibil cu pasivitatea cetăţenilor în care guvernanţii, departe de a trage foloase de pe urma pasivităţii și apatiei acestora trebuie, dimpotrivă, să facă eforturi să le dezvolte calităţile morale și conștiinţa politică. El afirmă: „Este evident că singurul regim care poate răspunde la toate nevoile sociale este cel la care participă tot poporul, participarea la funcţiile politice cele mai modeste este într-adevăr, utilă".[118] După J.J. Rousseau omul nu este cu adevărat liber decât în măsura în care participă în permanenţă la exprimarea voinţei generale; prin urmare, oamenii nu trebuie să-și abandoneze libertatea lor, abandonând puterea lor de decizie elitelor care pretind că-i reprezintă.

---

117 BECKER, Carl, L., *Modern Democracy*. New Haven, Yale University Press, 1941, p. 14.

118 MILL, John, Stuart, *Essays on Polytical and Cultur*e, Himmelfath, Co., New York, 1963, p. 230.

Autorul *Contractului social* subliniază că „suveranitatea nu poate fi reprezentată din același motiv pentru care ea nu poate fi înstrăinată. Ea constă, în esenţă, în voinţa generală și voinţa nu se reprezintă deloc. Ea este aceeași sau ea este alta. Nu există nicio cale de mijloc. Deputaţii poporului nu sunt, nici nu pot să fie reprezentanţii ei. Ei nu sunt decât comisarii ei. Ei nu pot să conchidă nimic definitiv. Orice lege pe care poporul în persoană nu a ratificat-o este nulă, aceasta nu este o lege. Poporul englez crede că este liber; el nu este decât în timpul alegerilor membrilor Parlamentului; de îndată ce ei sunt aleși, el devine sclav, el nu mai este nimic".[119] Dar cum poate poporul, în calitate de titular unic al suveranităţii, să-și manifeste voinţa în condiţiile epocii moderne ale marilor aglomerări urbane când participarea directă a cetăţenilor este tehnic imposibilă? De aceea, în viaţa politică s-a încetăţenit practica delegării acestei voinţe unor organisme care să o reprezinte pe o anumită perioadă.

Într-adevăr, contradicția dintre idealul democrației (autoguvernarea maselor în conformitate cu deciziile adunărilor populare) și principiul delegării suveranității populare provine din imposibilitatea tehnică a democrației directe în zilele noastre. Iată ce scria un socialist francez în prima jumătate a secolului al XIX-lea: „Dacă poporul își deleagă suveranitatea, acesta abdică (...). Poporul nu se mai autoguvernează. Acesta este guvernat (...) Poporule, deleagă-ți suveranitatea! Aceasta fiind făcută, garantez suveranității tale soarta inversă a lui Saturn: suveranitatea ta va fi devorată de delegare, fiica acesteia (a suveranității)".[120]

Placa turnantă a democraţiei clasice este noţiunea de reprezentare, definită ca manifestările de voinţă care emană de la anumiţi indivizi sau grupuri de indivizi care au aceeași forţă și produc aceleași

---

[119] ROUSSEAU, Jean, Jacques, *Contractul social*. Nemira, București, 2008.

[120] CONSIDÉRANT, Victor, *La Solution au le Gouvernment direct du peuple*. Librairie Phalanstérienne, Paris, 1850, pp. 13-15.

efecte ca și cum ele ar emana direct de la corpul cetăţenilor".[121] Întrucât voinţa naţională „una și indivizibilă" nu este o realitate sociologică palpabilă, trebuia ca persoane reale să formuleze o voinţă în care colectivitatea să se recunoască pe sine, atribuindu-i-o naţiunii. Această metamorfoză se împlinește prin reprezentare.[122] După Georges Burdeau rolul reprezentanţilor constă în a da formă și substanţă voinţei naţionale, voinţă care „nu există decât din momentul în care un act al reprezentanţilor a făcut să i se cunoască conţinutul. Reprezentarea nu constă în a delega anumitor persoane puterea de a interpreta și de a da curs voinţelor sau aspiraţiilor colectivităţii. Ea vizează autorizarea organelor administrative să spună ceea ce vrea naţiunea, implicând, deci, nu un transfer de voinţă, ci o declaraţie de voinţă, adică un act autonom de putere".[123] „A reprezenta" înseamnă a lua sau a ţine locul altcuiva într-o anumită situaţie sau pentru un scop anume. Guvernarea reprezentativă apare atunci când controlul asupra politicilor guvernamentale este, în realitate, exercitat de un organ reprezentativ.

Pentru ca reprezentaţii să nu devină sclavii reprezentanţilor, cum se întâmplă din nefericire, în zilele noastre, pentru ca acest acord de voinţă să se producă, sunt necesare procesele de legitimare, prin vot sau prin alte mijloace care să delege reprezentanţilor puterea de a statua în numele naţiunii, pe baza încrederii poporului.

Una din regulile de bază ale funcţionării oricărui regim democratic și ale formării consensului este regula *majorităţii*. Dar ce se întâmplă cu voinţa minorităţii în condiţiile în care voinţa majorităţii devine „voinţa generală" și se transformă în suveranitatea poporului? După unii specialiști, „principiul voinţei majoritare"ca expresie

---

121 DUGUIT, Leon, *Traité de droit constitutionnel*, tome II, Ancienne Librairie Fontemaing, Paris, 1922, p. 484.

122 BURDEAU, Georges, *La Démocratie*, Paris, Seuil, 1966, p. 38.

123 *Ididem*, p. 39-40.

activă a conceptului de suveranitate populară, nu este legitim în sine. Pe de o parte, el se bazează pe ficţiunea că voinţa majorităţii se impune ca fiind cea a tuturor cetăţenilor. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa. Minorităţile continuă să existe ca principiu activ al opoziţiei și al criticii deciziilor majorităţii, ele fiind ocrotite de structurile statului de drept. Pe de altă parte, garanţia instituţională preconizată de Robert Dahl, și anume dreptul cetăţenilor la informarea liberă și corectă, nu justifică sau nu garantează întrutotul formarea majorităţilor. Transformarea culturilor politice în culturi ale spectacolului, fraudele electorale, trucarea rezultatelor, cumpărarea voturilor, clientelismul, dezinformarea, manipularea, propaganda etc. fac ca noţiunea de majoritate să fie vidată de sens.

În procesele de personalizare cultura politică populară a conferit valorilor democratice o putere taumaturgică și o dimensiune sacră. Adoraţia lor fetișistă a dus la o concepţie mistică despre democraţie care a facilitat propagarea imaginii sale ca regim infailibil. La această adoraţie se adaugă dorinţa și lupta pentru putere, ceea ce face ca raportul dintre adevăr și fals în această zonă crepusculară a politicului să devină unul foarte volatil. De aici, „fenomenul sacralizării puterii și a deţinătorilor ei ce trimite de fiecare dată la un transcendent, face loc credinţelor și atitudinilor favorabile acestora mai mult decât teoriile și ideologiile politice".[124]

4.2. Mistică politică şi mistică democratică

Louis Rougier definește mistica politică „ansamblul credinţelor care nu se pot demonstra nici prin acţiune, nici fonda în experienţă, dar care se acceptă orbește din motive iraţionale".[125] În viziunea

[124] FLOREA, Ion, *Mistica politică și paradoxurile democraţiei*, Editura Fundaţiei „România de mâine", București, 1996, p.47,

[125] ROUGIER, Louis, *Les mistiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*. Editions Sirey, Paris, 1935, p. 11.

sa, mistica politică este opusă la tot ce este demonstrabil și verificabil, fie pe calea rațiunii, fie prin experiență în sfera gândirii și a acțiunii politice. În lumea politică actuală, posibilitatea apariției și implementării misticii politice este mult mai mare, paradoxal, chiar în condițiile unei raționalități extinse, datorită relației privilegiate dintre sacru și putere: „Raționalitatea crescândă nu face decât să crească în intensitate puterea iraționalului”[126] observă Julien Freund, cu privire la noile procese de legitimare a puterii în epoca noastră. Puterea simte că nu poate învinge Timpul care se repliază asupra existenței acaparând totul sau reducând totul la invincibila lui unitate. Din acest imperialism devastator al Timpului puterea încearcă să scape printr-o alianță specială cu Sacrul, cu tehnicile și cu proiecțiile lui simbolice când Sacrul irumpe în conștiințe, actualizează fundamentele ordinii politice și garantează legitimitatea Puterii: „Sacrul este una din dimensiunile politicului, o garanție a legitimării sale, unul din mijloacele întrebuințate în cadrul competiției politice”.[127] Care sunt aceste „mijloace întrebuințate” după formularea oarecum eliptică a cunoscutului antropolog francez? Ele sunt miturile, riturile, apelul la emoțiile colective și iraționale, prejudecățile, pasiunile, resentimentele, tot ceea ce contribuie la gestionarea caracterului sacru și fascinant al Puterii.

Fascinația politicului rezidă în prezența cotidiană imperceptibilă și universală a relațiilor de putere. Dintre toate formele de putere: socială, religioasă, militară, economică etc. puterea politică creează acel „vertige du pouvoir”, amețeală sau beție a puterii la cel care o deține. Acest efect trădează, implicit, satisfacția pe care exorcizarea puterii o generează în procesul de dominație. Prins în

---

[126] FREUND, Julien, *L'Essence du politique*, Editions Sirey, Paris, 1967, p. 759.

[127] BALANDIER, George, *Antropologie politică*, Amarcord, Timișoara, 1997.

faţa influenţelor sale complexe şi adeseori iraţionale şi contradictorii, omul concepe puterea ca pe o fatalitate: „Prin ea (prin putere – n.ns.)”societatea îmblânzeşte un viitor pe care se simte incapabilă să îl înfrunte singură. De aceea, societatea nu reuşeşte să-şi imagineze existenţa fără această putere”.[128]

O caracteristică a misticii democratice este fervoarea credinţei în valorile acestui regim politic. Această credinţă oarbă şi iraţională în afirmarea ideii de libertate trădează una din pulsiunile inconştientului colectiv şi anume afirmarea deplină a individualităţii umane, dorinţa omului de a se elibera de servituţile naturii şi de dominaţia semenilor săi. Mitul inaugurează, prin intermediul puterii politice, o altă dimensiune a sacrului. Simbioza dintre puterea politică şi nevoia de unitate a lumii proiectează un model de ordine social-politică arhaică. Naraţiunea mitică atribuie acestui model un sens fondator, transmiterea ereditară a virtuţilor politice, nevoia de a garanta ordinea şi pacea în lume. Legitimitatea mitică conferă ierarhiilor o origine sacră care nu poate fi contestată, deoarece puterea politică este o condiţie a manifestărilor sacrului.

Mitul dezvăluie prezenţa sacrului în lume, enunţă corespondenţa dintre ordinea reală şi ordinea ascunsă, confirmă credinţele ataşate acestei ordini. Sacrul presupune prezenţa unei ordini divine în lume căreia îi asociază permanenţa, încrederea în eroul fondator al sistemului politic şi în evenimentul originar, naşterea acestui sistem. Am insistat mai mult asupra acestor componente mitice ale sacrului pentru a vedea cum aureola mitică a puterii constituie un mijloc de legitimare foarte eficient. În această privinţă Claude Lefort vorbea despre legătura strânsă dintre sacru şi politic în istorie ca şi despre legătura dintre politic şi factorii religioşi care „se zămislesc sau se regenerează în sânul însuşi al democraţiei

128 BURDEAU, George, *La politique aux pays des merveillés*, P.U.F., Paris, 1979, p. 93.

directe".[129] Paralel cu un proces de laicizare și secularizare are loc și „unul de încorporare a reprezentărilor religioase proprii pentru a investi în spaţiul natural și în instituţiile sociale o semnificaţie mistică".[130] După Revoluţia din 1789, în ciuda unei laicizări progresive a instituţiilor și a vieţii statului, mistica s-a substituit ea însăși într-o religie politică prin ritualuri, ceremonii, culturi ale spectacolului. Datorită acestor practici de personalizare a puterii, deosebirile dintre teocraţia medievală și mistica democratică dispar. Pentru Michel Fromentoux, „mistica unei religii" și „mistica unei laicizări excesive" pe care o reprezintă, dupa el, democraţia „sunt același lucru".[131] Mai mult, Fromentoux avertizează: „spiritul democratic ce a pus stăpânire pe lumea întreagă este mai teribil decât barbaria ce inundase odinioară Europa".[132]

Dacă democraţia este un regim politic care se regenerează continuu sau se perfecţionează, se pune întrebarea: de unde provin disfuncţiile sistemice ale regimului? Din apatia politică a cetăţenilor, scârbiţi de sterilitatea ritualurilor electorale și care pun accentul mai mult pe soluţionarea personală a problemelor lor decât pe participarea la viaţa politică. Un alt element care evidenţiază fragilitatea și pericolele procesului democratic este trecerea de la democraţia instituţională a partidelor și organizaţiilor la marketingul mediatic unde figurile candidaţilor sau aleșilor ocupă spaţiul destinat odinioară ideilor și dezbaterilor. Al treilea element tot atât de important îndreptat împotriva democraţiei reprezentative: noul raport care se instituie între structurile autorităţii publice și grupurile societăţii civice care cer și ele dreptul la autonomie și la reprezentare proprie.

---

129 LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. (XIX-XX siècle*). Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 260.

130 *Ibidem*, p. 297.

131 FROMENTOUX, Michel, *L'Illusion démocratique*, Nouvelle Edition Latines, Paris, 1975, p. 120.

132 *Ibidem,* pp. 123-124.

Dintre toate aceste probleme ale democraţiei cea a reprezentării clasice suferă modificări esenţiale. Modelul de suveranitate naţională pe care „aleșii poporului sunt consideraţi că o încarnează într-un mod indiviz ca un corp politic unificat este pe cale de dispariţie".[133]

Noul model de cetăţenie, indus de construcţia europeană, ca și problemele democraţiei directe, reprezentate prin referendumuri și prezidenţialism puternic par să fie provocările cele mai serioase la adresa democraţiei actuale. „(...) Într-o lume globalizată ce mai înseamnă suveranitatea populară? Există impresia că astăzi suveranitatea populară, chiar dacă ea relevă invocaţia ritualică, nu mai are o substanţă veritabilă. Apartenenţele identitare constituie a doua sfidare la care democraţia trebuie să facă faţă. Când Binele Comun este înlocuit de apartenenţele identitare și uneori etnice, care mai este sensul cetăţeniei democratice? În fine, uzura statului-providenţă reprezintă și o sfidare pentru democraţie în măsura în care ea se traduce printr-un declin al solidarităţii între cetăţeni".[134]

În condiţiile integrării europene și multiculturalismului, statul „se videază de substanţa sa normativă" și devine un spaţiu de reprezentare a societăţii civile fără să o mai poată controla. Un nou model de reprezentare „pluralistă-identitară-minoritară" este pe cale să apară, ceea ce ar răspunde unei cereri de punere în scenă publică a diversităţii sociale unde „important pentru guvernanţi este de a se manifesta solitudinea lor în privinţa particularităţilor".[135] După Guy Hermet democraţia contemporană se caracterizează prin trei mutaţii în dispozitivul său central: 1. diminuarea „clivajelor partizane însoţită de o volatilitate crescândă a electoratelor, odinioară

---

133 GAUCHET, Marcel, *La réligion dans la démocratie. Parcours de la laicité.* Gallimard,Paris, 1998, p. 111,

134 MARTINELLO, Marco, La théorie de la démocratie est-elle en crise? In: *La démocratie dans tous ses états,* Academia Bruylant, Bruxelles, 2000, p. 95.

135 GAUCHET, Marcel, *La réligion dans la démocratie Parcours de la laicité*, Gallimard, Paris, 1998, p. 122.

fidelizate din generaţie în generaţie"; 2. recurgerea la democraţia reprezentată prin referendum și la formele personalizate ale puterii reprezentate, mai ales, de regimurile prezidenţiale; 3. deficitul democratic al Europei, cetăţenii educaţi politic în cadrul naţional se interesează mai puţin de problemele construcţiei europene".[136]

Aceste mutaţii au dus la transformarea identităţii civice din cadrul democraţiei clasice într-o identitate politică, juridică și socială. Această identitate civică a cetăţeniei și-ar fi epuizat valenţele pe măsură ce „statul bunăstării" (Welfare State) ar fi intrat în criză. Cetăţenia socială ar fi dus la „fracţionarea corpului politic în categorii multiple de petenţi mai preocupaţi de beneficiile provenite din buletinele lor de vot decât de interesul general".[137] Statul providenţă a creat o cetăţenie a creanţierului social care nu mai are mare lucru de-a face cu datoria civică".[138] Aceleași efecte ale democraţiei le produce și multiculturalismul care contestă mitul unităţii corpului politic și respinge valoarea voinţei majoritare pentru a propune un concept de cetăţenie diametral opus concepţiei republicane, bazat pe o prevalenţă a identităţii civice comună cetăţenilor unei ţări asupra identităţilor personale sau colective. (…) Pentru multiculturaliști, identităţile particulare sau private prevalează în mod necesar asupra identităţii publice".[139]

4.3. Critici la adresa democrației

Cunoscutul politolog italian, Domenico Fisichella, senator și vicepreședinte al Senatului Republicii Italiene, evidențiază cinci provocări la adresa democrației în zilele noastre.

---

136 HERMET, Guy, Une crise de la théorie democratique. In: *La démocratie dans tous les estats*, Academia Bruylant, Bruxelles, 2000, p. 140.

137 HERMET, Guy, *op. cit*, p. 145.

138 GAUCHET, Marcel, *op. cit*., pp. 29-30.

139 HERMET, Guy, *Ibidem*, p. 146.

1. Prezența în cadrul regimului democratic a structurilor și a culturilor antisistem, „alienate”. Aceasta demonstrează o carență a legitimității politice și readuce pe ordinea de zi problema inamicului”.[140] Ea se caracterizează prin ascunderea sau supraestimarea scopului, ca și prin întrebuințarea mijloacelor violente prin a-l obține.
2. Dificultățile inerente reprezentării politice: „ideea suveranității naționale periclitată mereu de ideea suveranității populare; ideea independenței reprezentantului, contestată periodic de ideea mandatului;[141] conflictul dintre reprezentarea politică, ce deține monopolul asupra voinței naționale și exercitarea guvernării.
3. *Tehnocrația*. Înlocuirea politicienilor, aleși prin vot, prin tehnicieni competenți numiți pentru capacitatea lor de a lua decizii eficiente (elitele tehnice).
4. *Birocrația*. Conflictul dintre principiul electiv și principiul carierei ierarhice și principiul raționalității tehnice, instrumentale.
5. *Oligarhia*: (…) cu cât sporește gradul de organizare internă a partidelor (și a sindicatelor), cu atât oligarhia obține în ele mai mult spațiu, și cu cât sporește mai mult oligarhia în cadrul partidelor cu atât mai mult democrația ca sistem politic este diminuată”.[142] Chiar dacă între partide cu bază oligarhică are loc o competiție democratică, poporul votează minoritățile oligarhice din ierarhia partidelor.

Alte provocări la adresa democrației în zilele noastre sunt ofertele fanteziste, irealiste din programele partidelor care, împreună

---

140 FISICHELLA, Domenico, *Știința politică. Probleme, concepte, teorii*. Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, 2000, p.312.

141 *Ibidem*.

142 *Ibidem*, p. 313.

cu culturile de spectacol, cu tehnicile de propagandă și de manipulare seduc electoratul, îl narcotizează și îl transportă într-o lume de vis. Presiunea mass-media asupra comportamentului electoral este atât de mare încât apelul făcut de C. Wright Mills la dezvoltarea educației politice, ca un garant al raționalității individuale în momentul votului pare o frumoasă iluzie. Chiar și garanțiile instituite de Dahl în celebrele sale *Poliarhii*: „dreptul la informarea liberă și corectă; dreptul la surse alternative de informare" sunt insuficiente într-o cultură politică tradițională, unde electoratul, amețit de aburii lui Bacchus, votează orbește ce le-a indicat autoritatea (primarul sau preotul, în general).

De aceea, Giovanni Sartori susține că regimurile reprezentative trebuie să se ferească, întâi, de toate capcanele unui „perfecționism" dorit de popor și de demagogi. Pentru el, pericolul la adresa democrației nu este reprezentat de puterea menținută constant de elite. El emană din masele incapabile să se educe, tentate adeseori să înlocuiască o elită democratică cu o oligarhie autoritară. Tot pentru el, remediul acestei situații nu poate fi decât tehnic, înscris, de exemplu, în alegerea reprezentării proporționale care permite profesioniștilor din politică să selecționeze mai bine candidații fiabili. În ochii săi, când „presiunea de jos este cea mai puternică, se impune cel mai mult necesitatea unui *leadership* eminent".[143]

În perioada interbelică, odată cu ascensiunea și consolidarea regimurilor totalitare în Europa, criticile la adresa democraţiei se înmulţesc. Una din cele mai viguroase critici provine din partea monarhiștilor francezi, conduși de scriitorul Charles Maurras, și a colegilor săi grupaţi în jurul revistei *L'Action Française*. Conform acestei școli de gândire democraţiei i-ar fi inerente următoarele defecte:

---

[143] HERMET, Guy, *Poporul contra democrației*. Institutul European, Iași, 1998, p. 44.

1. sistemul reprezentativ al democraţiei, bazat pe criterii pur politice, nu numai că nu încurajeză competenţa, dar o și sabotează;
2. chiar dacă parlamentele democratice ar selecta oameni competenţi ele nu ar putea produce nimic din cauza individualismului lor excesiv, din cauza disensiunilor dintre grupuri care întreţin o permanentă instabilitate a ministerelor și, prin urmare, o lipsă totală de continuitate în legiferare și administraţie;
3. popularitatea politicienilor realizată mai ales prin mijloacele false ale propagandei, le ascunde de cele mai multe ori incompetenţa ca și pe aceea a alegătorilor în jurul cărora s-a creat mitul voinţei generale;
4. democraţia, apanajul regimurilor egalitare, paralizează în lupte sterile forţele de progres ale naţiunilor, iar importanţa excesivă acordată democraţiei duce la diminuarea celorlalte funcţii ale statului;
5. selecţia valorilor nu se face după competenţă, ci după alte criterii (formale; de imagine; partizane și clientelare).[144]

Nu este greu de văzut că în această critică a modelului clasic de democraţie două defecte ies în evidenţă: incompetenţa și individualismul excesiv care înăbușă creaţia. Examinând, pe rând, fiecare din obiecţiile aduse regimului democratic, Mihai Ralea se oprește la cel mai grav dintre ele și anume acela de incompetenţă: „Așadar, incompetenţa este peste tot. Întâi în corpul electoral, care-și trimite reprezentanţii în parlament, apoi printre parlamentari, în fine, printre membrii care compun guvernele".[145] Cu toate neajunsurile lui, votul universal, de exemplu, nu poate fi înlocuit prin democraţia

[144] RALEA, Mihai, Democraţie și creaţie. In: *Viaţa românească*, An XVIII, nr. 76-8, 1926, pp. 140-141.

[145] *Ibidem*, p. 141.

cenzitarăsau democraţia corporativă, pe motiv că masa de alegători nu are nici discernământ, nici instrucţia necesară pentru a alege în parlamente pe cei mai competenţi dintre reprezentanţi. Pe măsura creșterii gradului de instrucţie și de difuzare a culturii în straturile adânci ale societăţii se cristalizează opinia publică ce asigură o mai bună orientare a voinţei corpului electoral prin lansarea și aprobarea și mai buna cunoaștere a unui candidat. „Problema alegerii competente nu va putea fi rezolvată complet însă decât printr-o reformă în moravuri, printr-o educaţie politică. Dar aceasta nu poate fi decât opera democraţiei. Educaţia politică se face printr-o largă învăţătură a libertăţii și demnităţii politice. Ca să poţi vota bine trebuie să fi avut multă vreme libertatea de a decide cum vrei de votul tău. Ca să știi să înoţi trebuie să te scalzi des."[146]

O altă obiecţie adusă regimurilor democratice în perioada interbelică este că acestea ar urî individualităţile proeminente, preferând „caracterele medii, mijloacele mecanice, masele uniforme". Egalitatea, ca valoare supremă a democraţiei, nivelează și șterge deosebirile individuale, suprimă personalitatea și originalitatea. În faţa acestor obiecţii Mihail Ralea răspunde că „idealul maxim al culturii și al eticii umane este creaţiunea a cât mai multor exemplare de elită, cât mai multe personalităţi. Fiindcă mulţimile nu adoptă decât principii de viaţă, credinţe care îi măresc energia, regimuri care o stimulează, nu care o deprimă. Instinctul lor orb de conservare se îndreaptă către ceea ce favorizează și ajută creșterea și prosperitatea speciei. Democraţia este un regim care sporește vitalitatea".[147]

Însă atacurile cele mai dure la adresa democraţiei în perioada interbelică aveau să vină din partea curentelor de dreapta care vor

---

[146] RALEA, Mihai, Misiunea unei generaţii. In: *Atitudini,* Editura Casei Școalelor, București, 1931, p. 81.

[147] *Ibidem*.

opune „misticii și idealului democratic" „instinctul de neam și țară" sau „mistica naţionalistă". Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Nicolae Iorga vor opune democraţiei de tip clasic o democraţie de tip corporatist sau socială, cu accentul căzând pe formele de organizare tradiţională. Diferitele forme de naţionalism contribuie la formarea unei noi concepţii despre democraţie (naţionalismul creștin; naţionalismul etnic; naţionalismul integral; naţionalismul metafizic).

În concepţia lui Nicolae Iorga naţionalismul și democraţia sunt de nedespărţit. Ca prim element explicativ al doctrinei naţionaliste este starea de conștiinţă, „un naţionalism instinctiv și foarte democratic". Naţionalismul apare din democraţie, din viaţa seculară a poporului: „acest naţionalism forma fondul democratic însuși care este esenţa dezvoltării politice și sociale a acestui popor".[148] Faţă de democraţia liberală care este și democraţie de împrumut, imitativă, democraţia autohtonă își are rădăcinile înfipte adânc în pământul tradiţiei și al istoriei: „nimic din împrumut n-are valoare decât atunci când se altoiește pe fond propriu. Cu un altoi fără trunchi și fără rădăcini se poate face o doctrină strălucitoare dar care durează de astăzi pe mâine și niciodată această doctrină nu va da altceva decât un element veșted, în loc să dea toată dezvoltarea plantei sănătoase, capabilă de înflorire".[149] Mai mult, fuziunea dintre acest naţionalism instinctiv, primar al unei clase libere, ţărănimea, și voinţa puternică a primilor domni au creat statul. Pentru ca voinţa poporului să fuzioneze cu dorinţa elitelor trebuie neapărat un element esenţial, acela de democraţie, deoarece clasa ţărănească aceea „care a creat statul era, fără îndoială, liberă deoarece cu oameni neliberi nu se întemeiază o ţară, cu oameni neliberi nu se apără o ţară și cu oameni neliberi nu progresează o ţară, iar dacă s-a putut întemeia

---

[148] IORGA, Nicolae, Doctrina naţionalistă (10 decembrie 1922). In: *Doctrinele partidelor politice*, Editura Garamond, București, f.a., p. 42.

[149] *Ibidem*.

cu clasele adânci ale poporului românesc o ţară acum șase sute de ani aceasta se datorează faptului că această clasă era liberă".[150]

Pentru Nichifor Crainic „slăbiciunea mortală a democraţiei stă în sistemul ei de educaţie cetăţenească. Individul e sfătuit mereu să nu asculte, adică să nu se subordoneze, ci să delibereze pentru a-și da votul".[151] Totodată, o carenţă structurală a regimurilor democratice, care izvorăște din însuși specificul funcţionării regimurilor, este lipsa de fermitate a deciziilor și lipsa de autoritate: „Conducătorul democratic – dacă i se poate spune conducător – e lipsit de prestigiu fiindcă, pentru a deveni conducător, el trebuie să fie mai întâi cerșetor de voturi. Cine se pricepe să fie un milog mai iscusit, acela ajunge „conducător" democratic. El nu poate să comande. N-are forţa morală. Cine a cerșit ieri în câmpul electoral nu se poate transforma, a doua zi, ajuns la guvernare, în comandant. Fiindcă nu poţi comanda oameni la care ai cerșit și nici oameni care te-au miluit nu pot vedea în tine o autoritate. Democraţia e astfel lipstiă de prestigiu din pricina sistemului ei de educaţie cetăţenească, pentru a nu mai vorbi de abuzurile regimului".[152]

Un alt argument invocat de criticii democraţiei în perioada interbelică este demagogia egalitarismului. Apelând la argumente rasiste și social-darwiniste, ei afirmă că de la natură oamenii nu sunt egali, lucru ce se vede în ierarhiile din cadrul speciilor. Mai mult decât atât: etologia și sociobiologia au demonstrat că în lumea vie instinctul natural al ierarhiei provine dintr-o structură bipolară a genelor: gene puternice și gene slabe dintre care primele, puţine la număr, sunt înzestrate cu vocaţia de a comanda: „Celor mai mulţi le place să asculte, să se subordoneze, să fie comandaţi. Una din cele mai mari bucurii

---

[150] *Ibidem*, p. 43.

[151] CRAINIC, Nichifor, Democraţie și dictatură. In: *Calendarul*, Anul III, nr. 485 din 4 octombrie 1933.

[152] *Ibidem*.

ale oamenilor e sa admire superioritatea unui ales, a unui exemplu rar. (…) Regimul democratic, prin cerșitul voturilor și prin făgăduiala deșartă, corupe instinctul de subordonare al maselor și menține în popor starea permanentă de confuzie și de permanentă anarhie".[153]

Însă atacurile cele mai dure la adresa democraţiei interbelice provin din partea extremei drepte din România. În cartea *Pentru Legionari* Căpitanul Corneliu Zelea Codreanu, comandantul Mişcării Legionare, evidenţiază următoarele defecte ale democraţiei, care o fac impracticabilă:

1. Democraţia sfarmă unitatea neamului românesc, împărţindu-l în partide, învrăjbindu-l și expunându-l dezbinat în faţa puterii iudaice într-un greu moment al istoriei sale.
2. Democraţia transformă milioanele de jidani în cetăţeni români.
3. Democraţia este incapabilă de unitate de efort. Pentru că împărţită în partide care guvernează, câte un an, doi sau trei, este incapabilă de a concepe și realiza un plan de lungă durată. Un partid anulează planurile și eforturile celuilalt.
4. Democraţia pune în imposibilitate pe omul politic de a-și face datoria către neam. Omul politic de cea mai mare bunăvoinţă devine în democraţie sclavul partizanilor săi, întrucât ori le satisface poftele personale, ori aceștia îi distrug gruparea.
5. Democraţia este incapabilă de autoritate pentru că lipsește puterea sancţiunii. Un partid nu ia măsuri în contra partizanilor lui, trăind din afaceri scandaloase de milioane din hoţie și pradă, de frică să nu-i piardă.(…).
6. Democraţia este în slujba marii finanţe. (…)[154]

---

[153] *Ibidem*.

[154] CODREANU, ZELEA, Corneliu, Câteva observaţii asupra democraţiei. In: CODREANU Zelea Corneliu, *Pentru legionari.* vol 1, Ediția a IX-a, București, Editura Scara, 1999, pp. 325-327.

După cum era de așteptat, problematica democraţiei avea să ocupe în doctrina legionară un rol de suport demonstrativ negativ pentru a individualiza energic rolul elitelor naţionale și, implicit, pentru a demonstra superioritatea acestora din urmă faţă de doctrinele democratice. Legătura dintre aceste două problematici este realizată prin acţiunea elitelor naţionale având la bază principiul selecţiunii sociale, „virtutea, iubirea și jertfa pentru ţară, dreptatea și dragostea pentru popor, cinstea, munca, ordinea, disciplina, mijloacele loiale și onoarea".[155]

Principiul selecţiunii sociale constă în rostuirea divină a unui neam și pregătirea spirituală pentru a o transpune în realitatea cotidiană. El este pândit de pericolul degenerării lui în celelalte două principii: principiul elecţiunii și principiul eredităţii. Principiul eredităţii poate fi bun sau rău, în funcţie de capacitatea de înţelegere a „liniei vieţii Neamului" de către monarh. Principiul elecţiunii este cel mai rău dintre toate deoarece, la adăpostul promisiunilor demagogice, se urmărește interesul personal, adeseori împotriva interesului naţional.

Democraţia, bazată pe principiul elecţiunii, ar săvârși o eroare fundamentală în alegerea elitelor din care „decurge întreaga stare de nenorocire, tulburare și mizerie a statelor".[156] Mulţimile nu pot alege elitele din simplul motiv că nu cunosc legile de conducere ale organismului naţional și nici oamenii chemaţi să le aplice care cunosc aceste legi: „Mulţimile fiind chemate să-și aleagă elita, acestea nu numai că nu sunt în stare să-și descopere și să-și aleagă elita, dar mai mult aleg, afară de mici excepţii, tot ce este mai rău în sânul unei naţiuni.

---

[155] CODREANU, Zelea, Corneliu, Elecţiune, selecţiune și ereditate. In: CODREANU Zelea Corneliu, *Pentru legionari*, Vol. I, Ediţia a IX-a, București, Editura Scara, 1999, p. 333.

[156] *Ibidem*, p. 329.

Deci nu numai că democraţia înlătură elita naţională, dar o înlocuieşte cu ce este mai rău în mijlocul naţiei. Democraţia va alege pe oamenii fără nici un fel de scrupul, deci fără morală. Pe cei care vor plăti mai bine, deci pe cei cu mai multă putere de corupţie".[157]

Un alt defect al democraţiei, după părerea lui Corneliu Zelea Codreanu, este că aceasta pune accentul mai mult pe drepturile omului (ale individului) în detrimentul colectivităţii naţionale, entitate a cărui importanţă este deasupra individului: „Democraţia nu se ocupă decât de asigurarea drepturilor individului. De aceea, asistăm în democraţie la o răsturnare formidabilă. Individul crede că poate să împieteze cu drepturile sale nelimitate asupra drepturilor colectivităţii întregi pe care poate să o încalce și să o jupoaie. De aceea, asistăm în democraţie la acest tablou sfâșietor, la această anarhie, în care individul nu voiește să recunoască nimic deasupra interesului său personal".[158]

---

[157] *Ibidem*.
[158] *Ibidem*. p. 333.

CAPITOLUL V
CLIENTELISMUL POLITIC

5.1. Precizări conceptuale

În semnificația sa cea mai uzitată, clientelismul înseamnă practica de a oferi unui individ sau unor grupuri informale accesul privilegiat la funcţii publice sau resurse ale statului în schimbul unui sprijin politic particular. Prin urmare, clientelismul politic presupune o relaţie efectivă între actori sau grupuri, cu acces inegal la resursele sociale, relaţie fundamentată pe norma reciprocităţii și pe principiul avantajului reciproc. Trebuie să facem o distincţie între clientelismul politic din zilele noastre și cel practicat în Roma antică și asimilat ca model al relaţiei stăpân-client în Europa. În Roma antică relaţia clientelară nu oferea sprijin sau avantaje politice, ci prestigiul care deriva din codul de onoare și din statutul de aristocraţi ai marilor proprietari latifundiari. O specie de clientelism era *evergetismul*, obligaţia celor bogaţi, care nu plăteau impozite, de a da bani pentru lucrări publice sau de a oferi daruri concetăţenilor, în numele unui cod al onoarei impus de aristocraţia imperială. În ceea ce privește relaţiile clientelare din Imperiul Roman, Paul Veyne observă că ele au structura unei adevărate mafii: „*Capomafioso* din Antichitate are o relaţie personală cu fiecare dintre clienţii săi: el și i-a ales, ei alcătuiesc marea lui familie. (…) recrutarea unor protejaţi personali nu înseamnă extinderea corpului civic ci, mai

degrabă, negarea lui, în măsura în care îţi clădeşti în folosul tău propriu, o reţea alcătuită din om în om. (…) În fiecare dimineaţă, o sută de inşi vin să-l salute la micul dejun. În schimb, primesc banul care le va permite să mănânce, într-o vreme, când a avea cu ce să-ţi cumperi de mâncare este o problemă zilnică pentru patru cincimi din populaţie".[159]

La origine, clientelismul rezidă în patrimonialism, regim politic din antichitate în care proprietatea publică este confundată cu patrimoniul privat al suveranului și al apropiaților săi. Mai târziu, în perioada feudală, când regii încearcă să-și concentreze, centralizeze și consolideze puterea, în luptă cu aristocrațiile locale, ei vor promova pe servitorii casei regale pentru fidelitatea lor cărora le vor concesiona importante privilegii simbolice și materiale (înnobilări și împroprietăriri), acestea din urmă din domeniile casei regale sau ale statului. Prin convenție, acești noi demnitari sunt considerați mai întâi „rude", în particular, în cazul sclavilor eliberați, deveniți înalți funcționari sau ofițeri superiori (mamelucii din imperiile musulmane) legați de vechiul lor stăpân printr-o relație filială. Clientela poate să fie considerată astfel o extindere a rudeniei, căci fiecare se cunoaște cu fiecare. „Nepotismul din societățile contemporane nu este decât o versiune posibilă a patrimonialismului: numind pe nepoții sau pe copiii lor în poziții privilegiate, oamenii noștri politici reproduc în parte mecanismul societăților patrimoniale".[160]

Nu toți autorii sunt de acord însă cu semnul egalității pus între clientelism și relațiile de rudenie, mai ales în zilele noastre. Clientelismul se deosebește de relațiile de rudenie din cadrul societăților segmentare și nu numai, bazate pe obligații de întrajutorare și solidaritate, ca și de birocrațiile administrative, flancate de

---

[159] VEYNE, Paul, *Sexualitate și putere în Roma antică*, Humanitas, București, 2009, p. 69.

[160] SCHEMEIL, Yves, *La science politique*. Armand Colin, Paris, 1994, p. 135.

norme și regulamente impuse de puterea politică unor specialiști. Jean William Lapierre, de exemplu, după ce recunoaște prezența unor relații de rudenie în cadrul relației clientelare, observă că „sub masca reciprocității și a pactului mutual se ascunde, în realitate, o relație dominare-supunere, chiar de exploatare, atunci când mijloacele de subzistență ale clientului depind de patron, iar condiția impusă de acesta este de a i se ceda surplusul".[161]

În general, clientelismului îi sunt specifice următoarele trăsături: 1. la origine, clientelismul rezidă în patrimonialism; 2. relațiile clientelare sunt considerate relații de rudenie, mai ales, în regimurile paternaliste; 3. o relație personală și dependentă; 4. relația clientelară este o relație reciprocă asimetrică între două persoane sau grupuri de persoane; 5. este o relație de reciprocitate care presupune un schimb reciproc de avantaje între doi parteneri inegali; 6. relația clientelară este o relație inegală și asimetrică, deoarece cei doi parteneri controlează resurse inegale. „Clientul primește de la patronul său protecție și, eventual, mijloacele de subzistență, datorându-i, în schimb, supunere, servicii și diverse prestații. Schimbul nu este simetric în sensul că obligația este mai grea și mai constrângătoare pentru client decât pentru patron".[162]

Clientelismul politic nu este sinonim cu *corupţia* deoarece, în timp ce în primul se reclamă sprijin politic, în cadrul corupţiei se urmărește avantajul material pentru oricine oferă funcţia sau serviciul (în practică, evident, aceeași tranzacţie poate fi în mod frecvent și clientelistă și coruptă). Clientelismul politic presupune existenţa statului și recunoașterea pentru toate părţile a faptului că „bunurile" cedate nu sunt proprietatea „patronului", ci că el acţionează ca un „intermediar" (*broker*) prin care clientelismul politic

---

161 LAPIERRE, William, Jean, *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice și inovației sociale*. Institutul European, Iași, 1997, pp. 112-113.

162 *Ibidem*, p. 112.

se deosebește de fenomene precum feudalismul sau patrimonialismul, de relaţiile de favoritism (cumetrie) sau de formele de dominaţie caracteristice Evului Mediu (senior – iobag).

Clientul nu este întotdeauna un individ izolat, ci poate să fie orice grup, delimitat de relaţii primare sau particulare: familia, funcţionarii unei instituţii, angajaţii unei organizaţii, muncitorii dintr-o înteprindere etc. În cadrul sistemului politic, clientelismul îndeplinește roluri foarte bine definite. Este un criteriu pentru a alege și promova în funcţii publice prin „numire" și nu prin concurs. Este o metodă de a distribui bunuri sau servicii rare produse de stat. Este o strategie pentru a obţine sau asigura sprijinul politic particular al funcţionarilor aleși sau al candidaţilor la un post eligibil. Din aceleași motive, clientelismul politic implică posibilitatea unor criterii și strategii alternative pentru fiecare din aceste situaţii.

Este clientelismul politic un fenomen universal, răspândit în timp și spaţiu? Evident că da, atâta vreme cât tehnicile de mediere contemporane nu reușesc să îl elimine. Se poate detecta prezenţa „sindromului clientelist" în contexte cultural-istorice extrem de eterogene precum Roma antică, „marele om" din Malaezia, „șeful african", „compadre-ul" latino-american, Europa feudală, birocraţiile comuniste, sistemele de partid clientelare din regimurile democratice, din S.U.A. până în Japonia. Dacă se analizează reţelele de interacţiuni sociale din care ia naștere clientelismul politic, bazinul Mării Mediteraneene este unul privilegiat. Aici, cultura catolicismului iberic și cea islamică, în opoziţie cu „principiul impersonal" al eticii protestante, vor vedea în „sfânt" și în stăpân reprezentanţi intermediari ai Divinităţii pentru credincioși. Istoria comună a societăţilor ţărănești și a *caudillos* locali care în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea au fost protagoniștii istoriei politice a Americii Latine va contribui la pregătirea terenului pentru practicile clientelare din această zonă culturală. Sensul unor termeni precum

cacique; *patron*; *caudillos*; *compadre*; *palanca*; *manija*; *peon* și *clientela* nu mai are nevoie să fie explicat; el este intuit.

5.2. Clientelismul latino-american

Clientelismul se dezvoltă cu precădere în America Latină, pe fondul unor condiţii istorice și sociale particulare. Este vorba de un nou mod de organizare economică și socială, caracterizat prin autoritarism, verticalitatea și inegalitatea relaţiilor sociale. Caracteristica principală a relaţiilor clientelare latino-americane este *caudillismo-ul. Caudillismo-ul* reprezintă în același timp un mod de guvernare autoritar cât și un statut special al autorităţii ierarhice. *Caudillo* este proprietarul unor mari suprafeţe de pământ, de pe coastă și din interiorul continentului (*latifundio*, *hacienda*, *estancia*, *fazenda*, *funda*, *finca*). După câștigarea independenţei și plecarea spaniolilor *caudillos* au rămas șefii politici și militari ai acestor societăţi rurale care au conservat și reprodus relaţiile sociale tradiţionale. Cea mai importantă dintre acestea este relaţia de tip paternalist dintre *patron (caudillo)* și ţăranii săraci *(peones)*. 1. Relaţia clientelară este de tip dependent și reciproc: patronul are nevoie de mâna de lucru ieftină a *peonilor*, iar aceștia au nevoie de protecţie socială. 2. Sunt relaţii personalizate deoarece patronul era considerat un membru al familiei *peonilor*, cununându-i și botezându-le copiii. Să ne amintim că la noi, Nicolae Iorga punea la baza democraţiei sociale din Evul Mediu aceeași relaţie clientelară, de tip paternalist, dintre boierii de neam și ţărani. Boierii de neam erau pentru ţărani ca părinţii pentru copii, în fiecare an le dădeau un lot în folosinţă, le botezau și cununau copiii, îi ajutau să-și întemeieze o familie. Acest mod de organizare economică a fost distrus prin venirea fanarioţilor, ceea ce a declanșat o criză profundă și de durată. 3. Sunt relaţii

verticale, deoarece satisfacerea individuală a nevoilor împiedică cristalizarea conştiinţei de clasă şi elaborarea unei platforme de revendicări comune.

„Pe acest mod de distribuţie socială s-a grefat preponderenţa luată de unii şefi de război în momentul independenţei, astfel încât unii patroni au putut să înrădăcineze loialităţi, chiar să întreţină veritabile armate private şi să treacă de la gestiunea unei proprietăţi la dominaţia unei regiuni. Elitele administrative, politice, economice sau financiare s-au acomodat foarte bine cu un sistem de patronaj care le garanta stabilitatea. Toate erau, de altminteri, inserate în vaste reţele clientelare care făceau din ele obligatele unui *caudillo*. Cât despre masele de *peoni*, ele beneficiau de solidarităţi proprii acestei verticalizări a relaţiilor sociale".[163] O clasă conducătore, relativ omogenă şi care a reuşit să menţină, fără rupturi brutale şi profunde hegemonia sa culturală şi politică, ajunge să impună un control personalizat care înseamnă piramida loialităţilor verticale. În ţări precum Columbia şi Peru solidarităţile pe orizontală dintre categoriile sociale sunt împiedicate prin intermediul concesiei de a recompensa pe individ şi grupul său imediat. În fiecare sferă a vieţii sociale se instituţionalizează practica după care nu există drepturi fără obligaţii şi nu există avantaje fără loialităţi. Această instituţionalizare este cu atât mai viabilă cu cât, în multe ţări din regiune, elitele locale pot exercita „personal" controlul social şi unde statul nu mai are pârghii de comandă şi de control.

În America Latină, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, atât procesul electoral cât şi administraţia publică sunt contaminate de practici clientelare. Niciun grup fără o structură birocratică solidă nu a putut să triumfe în alegeri, iar programele şi actele guvernamentale au fost blocate de fracţiunea ajunsă la putere, o dată

[163] DABÈNE, Oliver, *L'Amèrique latine au XX-e sièle*, Armand Colin, Paris, 1994, p.6.

cu schimbarea titularului funcţiei, în raport cu oferta clientelară a unui angajat sau a unui serviciu.

Am putea conchide că: 1. În America Latină subculturile politice sunt personalizate și orientate spre clientelism; 2. Ofertele clientelare motivează o proporţie relativ scăzută a electoratului; 3. Clientelismul „indirect” oferit unor activiști susceptibili să fie numiţi în cadrul administraţiei este destul de ridicat; 4. Există variaţii notabile în intensitatea practicilor clientelare asociate cu cultura regională (zona andină versus zona de coastă), cu clasa socială (straturi medii urbane versus straturi inferioare) și cu nivelul de dezvoltare economică (oraș versus sat); 5. Dacă clientelismul este frecvent practicat în administraţia locală, existenţa unei organizaţii sindicale puternice la nivel național ar fi suficientă pentru a împiedica predominarea practicilor pur clientelare în cadrul administraţiei publice.

În concluzie, clientelismul reduce breșa dintre un stat slab și necesităţile populare ale vieţii zilice. Este un mecanism patologic al regimurilor democratice în curs de consolidare, dar relativ eficient pentru a media între ideologia mult trâmbiţată a egalităţii de șanse și realitatea unei dramatice lipse de șanse obiective. El ar putea fi numit versiunea subdezvoltată a statului bunăstării „inexistent”.

Clientelismul este un instrument puternic de control social vertical, prin favorizarea relaţiilor faţă în faţă, prin interesul lui preferenţial pentru liderii populari care ar putea să se revolte într-o altă situaţie sau să permită apariţia unor exponenţi potenţial „periculoși” ai clasei medii.

Cunoscutul sociolog nord american Robert K. Merton analizează „funcţiile” sociale pe care le îndeplinește „mașina politică” și cum produc acestea relaţiile clientelare. „Funcţia structurală, o cheie a căpeteniei sau a șefului este de a organiza, centraliza și menţine în bune condiţii de funcţionare fragmentele de putere dispersate în

organizaţia noastră politică. Prin această organizare centralizată a puterii politice, șeful și aparatul său pot satisface necesităţile diferitelor grupuri ale comunităţii mai mari, care nu se simt satisfăcute de structurile sociale legal constituite și aprobate cultural".[164]

Cu alte cuvinte, „deficienţele funcţionale ale structurilor oficiale generează o altă structură (neoficială) pentru a satisface necesităţile existente într-o manieră tot mai eficientă.

În faţa claselor nevoiașe mașina recunoaște că fiecare alegător este o persoană care trăiește într-un cartier specific, cu probleme și necesităţi specifice. …ea satisface necesităţile pe care structura socială legală nu le satisface într-o formă adecvată, nici în aceeași manieră".[165]

Pentru al doilea subgrup (în primul rând marii și micii afaceriști) șeful politic are funcţia de a proporţiona privilegiile politice care implică câștiguri economice imediate.

Un al treilea ansamblu de funcţii distincte constă în „orientarea noilor forme de mobilitate socială spre cei care ar fi excluși altfel de la căile tradiţionale de promovare personală".[166]

„Cu cât realitatea socială devine mai complexă și mai fragmentată, cu atât puterea se verticalizează. Sfidării complexităţii, care ar impune o evoluţie a democraţiei la înălţimea epocilor, i se răspunde, în schimb, prin involuţia autorităţii care simplifică gestiunea puterii, consemnând-o la locul de comandă al celor puţini".[167]

„Practica feudală a delfinatului imperial, după care șeful își coopta propriul său succesor din interiorul grupului a cărui expresie era el însuși, continuă să supravieţuiască în mii de variante, atât la selecţia vârfurilor partidului cât și în unele funcţii instituţionale.

---

[164] MERTON, Robert, K., Elementes de theorie et de methode sociologique, Fayard, Paris, 1965.

[165] *Ibidem.*

[166] *Ibidem.*

[167] *Ibidem,* p. 25.

Poporul fără putere ratifică *a posteriori*, având iluzia că el alege, decizii luate *a priori* de cei puţini care ocupă vârful piramidei sociale". [168]

5.3. Clientelism și corupție în Europa de sud-est

Vorbind despre clientelismul politic actual din Europa de sud-est anumite precizări terminologice par să se impună. În primul rând, diferența dintre clientelismul clasic și cel modern, care acoperă celebra distincție operată de Samuel P. Eisenstadt între statul patrimonial și cel neopatrimonial. Relația clientelară clasică Patron-Client, este una duală „în care șeful statului dispune de resursele sociale și cooptează la conducere persoane promovate pe principii clientelare. Suveranul întemeiază o elită politică și o birocrație patrimonială pe care le clientelizează prin oferirea de poziții de putere și privilegii, funcții, *prebendii*, în schimbul unei administrații în favoarea sa. Resursele publice și averile private devin uneori greu de separat (…)".[169] Clientelismul modern, care acoperă realitățile statului neopatrimonial, presupune o rețea de relații, iar ca obiect de schimb proprietatea, bunurile și serviciile publice care sunt transferate de Patron în afara domeniului public și însușite de acesta și clienții săi ca un drept ce li se cuvine, în detrimentul comunităților care trebuiau să fie beneficiarele acestora. Pornind de la distincțiile operate de S.N. Eisenstadt, doi cercetători români, Andrei Țăranu și Ștefan Stănciugelu, reputați profesori de științe politice, aplică aceste scheme la realitățile românești post-decembriste într-o carte de o rară originalitate, evidențiind totodată, diferențele specifice:

[168] *Ibidem,* p. 24.

[169] EISENSTADT, Samuel, P., *Traditional, Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*, Sage Publications, London, Beverly Hills, C.A., 1973, p. 13.

„(...) Diferența dintre neopatrimonialismul românesc și cel al regimurilor de dictatură din Africa și America Latină stă în faptul că relațiile clientelare și împărțirea în patrimonii local-județene, privatizarea suveranității statului, clientelismul politic local și județean, luarea în stăpânire a domeniilor statului și a resurselor bugetului național și redistribuirea lor privată sau de grup în detrimentul comunităților locale și județene, se face cu legitimarea democratică a aceluiași indicator ce sugera drept incompatibile democrația și neopatrimonialismul – votul universal".[170]

În logica autorilor, paradoxul statului neopatrimonial al României postdecembriste este legitimitatea legal – rațională a puterii conferită noilor seniori locali prin votul universal sau, și mai mult, prin scrutinul uninominal.[171] Paleta acestei puteri se întinde de la calitatea unică de ordonator de credite la nivel județean până la capacitatea de a lua decizii în toate problemele unităților teritorial–administrative locale. În aceste condiții se înțelege de la sine că președintele Consiliului Județean are puteri discreționare în fața aleșilor locali, că poate direcționa fondurile publice în favoarea rețelei sale clientelare, că poate favoriza interesele economice ale familiei, rudelor și prietenilor, într-un cuvânt că poate transforma județul într-o feudă proprie pe care să o exploateze după bunul său plac.

Ajunși în acest punct al expunerii noastre, o întrebare este inevitabilă: ce anume generează aceste efecte perverse de vreme ce literatura de specialitate a promulgat ideea că orice guvernare centrală este rea și numai o descentralizare și o deconcertare ar putea mări eficiența actului de guvernare prin apropierea deciziei de nevoile comunitare?

---

170 ȚĂRANU, Andrei; STĂNCIUGELU, Ștefan, *Resursele puterii. Statul neopatrimonial în România*, Editura Bastion, București, 2009, p. 88.

171 *Ibidem*, p. 13.

Să observăm în treacăt că un prim secretar de județ din perioada comunistă perpetua puterea discreționară în teritoriu a secretarului general, însă el era sever controlat de Centru și orice act de nesupunere față de acesta era drastic pedepsit. Dacă Președintele Consiliului Județean este ales prin vot democratic uninominal, care sunt mecanismele juridice și politice prin care el privatizează suveranitatea de stat și ia decizii în interes personal și al clientelei sale politice, comportându-se ca un vătaf de plasă sau ispravnic de județ într-un „capitalism de cumetrie" (Ion Iliescu). Acest fenomen are nu numai cauze economice și politice, specifice tranziției la economia de piață dar, totodată, cauze istorice și culturale. În primul rând, regimul juridic al proprietății, înainte și după 1989. Formarea proprietății întregului popor, de stat și cooperatistă, prin naționalizarea brutală și apoi industrializarea și colectivizarea forțată a smuls individul din fluxul creator al tradiției, dintr-un univers al vieții în care componentele morale aveau un rol covârșitor. Prinși în plasa unor relații anonime și impersonale din marile aglomerații urbane, omul s-a înstrăinat de legătura cu pământul care îi conferea sensul existențial și îi regla toate actele vieții sociale.

După 1990, Legea fondului funciar 18/1991; 167/1997 și Legea 1/2000 privind *restitutio in integrum* au fost promulgate fără o analiză prealabilă a consecințelor pe care transformarea socialistă a agriculturii le indusese în lumea satului. Cu o populație îmbătrânită și epuizată de efort, cu celula tânără germinativă plecată la oraș, pe șantiere sau în fabrici, satul socialist părea atins de moarte sigură. În el mai rămăsese doar „ciocoimea" și „lipitorile" aflate în structurile de conducere a C.A.P.-urilor, I.A.S.-urilor și S.M.A.-urilor precum și „proștii satului", cei care nu au avut curajul să plece și să își caute norocul aiurea. Retrocedarea proprietăților a avut loc pe fondul unui entuziasm general de distrugere a bazei

tehnico-materiale a socialismului, ca și cum fondurile fixe (clădiri, parcuri de mașini și tractoare, canale de irigații) nu ar fi fost construite prin efortul tuturor. Cursa nebunească de a obține ceva din acest proces de distrugere: o scândură, un sac de cereale, o oaie sau o pasăre, o dală din canalul de irigație, a avut consecințe peste ani când statul și-a luat mâna de pe agricultură. Căci retrocedarea proprietăților a vizat numai terenurile (cu destinație agricolă sau fără) nu și instrumentele de producție care, de asemenea, le fuseseră confiscate și introduse în proprietatea cooperatistă. În aceste condiții, restituirea proprietăților a devenit o povară de care bătrânii vroiau să scape, de multe ori vânzând-o pe un preț de nimic. Neîncrederea în capacitatea statului de a garanta inviolabilitatea proprietății private a dus la o înstrăinare dramatică a ei în favoarea cumpărătorilor străini. Lipsa de unelte agricole, de condiții pentru vinderea produselor agricole au contribuit și ele la înstrăinarea rapidă a fondului funciar.

În aceste condiții, legitimitatea legal rațională acordată autorităților locale prin votul universal este amplificată de valorile culturii politice pe care le practică membrii comunităților tradiționale. Încă o dată se confirmă justețea teoriei lui Maiorescu a formelor fără fond, aplicată de Eminescu, Iorga sau C. Rădulescu-Motru la realitățile politice din România. Faptul că la noi democrația este o operă de imitație, în care forma contează și nu fondul, că este în curs de consolidare se vede și în noile teorii despre democrație. Astfel, una din garanțiile poliarhiei lui Robert Dahl vizează dreptul la informare liberă și corectă, iar alta se referă la existența surselor alternative de informare. Despre ce fel de informare putem vorbi în societățile îndobitocite de sărăcie unde, în plus, prevalează *pattern*-urile culturilor parohiale cu accentul pus pe respectul autorităților? Știrile senzaționale emise de televiziunile comerciale se transformă într-o sursă ideală de manipulare și propagandă, dar nicidecum în

surse alternative de „informare liberă și corectă”. Așa că grupurile de țărani, binedispuși la cârciumă de țuica dată de primar, votează cum le-a spus acesta, fără să știe ce și fără să aproximeze măcar consecințele actului lor. De aceea, nu trebuie să ne mirăm de, legitimitatea legal-rațională, a aleșilor locali.

O patologie a regimurilor democratice care le însoțește încă de la nașterea lor vizează forma de exercitare a puterii și nu numai deviația ei. În fiecare societate democratică există un cod cultural care generează această formă, îi fixează imunitatea, aria și stilul de manifestare, precum și acceptarea ei din partea guvernanților. Experiența istorică demonstrează că democrația marelui număr nu numai că falsifică suveranitatea poporului, voința generală, dar și pregătește anticamera oligarhiei și a despotismului. Absolutismului regal i se substituie, în cel mai bun caz, o tiranie a majorității și, în cel mai rău caz, o tiranie a oligarhiilor restrânse aflate în posesia unor mijloace eficiente pentru a domina majoritatea. De aici, pericolul multiplicării centrelor autonome de putere și al destatalizării care facilitează expansiunea fenomenelor de clientelism și de corupție: „Destatalizarea este marca fiziologică a mixturii sinergice dintre neoliberalismul sălbatic și culturile autohtone apărute, toate fiind caracterizate – pe lângă aversiunea față de valorile liberale – printr-un antistatalism visceral”.[172]

În fostele țări socialiste, fenomenele regresive ale corupției și clientelismului se profilează ca o componentă organică a vieții politice ale căror consecințe grave se văd nu numai în greutățile întâmpinate în depășirea crizei, dar și în distrugerea eticii sociale. Odată depășit un anumit nivel al ilegalităților, sistemul se dezechilibrează și este amenințat cu entropia. Fenomenul regresiv al corupției este simptomul unui fenomen mai complex numit destatalizare sau

[172] SAVERIO, Lodato, SCARPINATO, Roberto, *Il Ritorno del Principe*, Chiarelettere Editore SRL, Milano, 2008, p. 85.

privatizarea deciziei. Privatizarea și trecerea la economia de piață, după model neoliberal, a însemnat, totodată, trecerea avuției sociale a întregului popor în mâinile statului, adică în mâinile unei birocrații care s-a erijat peste noapte în managerul acestei avuții. Astfel, o parte însemnată a nomenclaturii comuniste, mai ales cei cu studii de specialitate, a devenit manageri capitaliști și oameni de afaceri. Privatizarea nu s-a mai făcut după metoda MEMO, de vindere sub forma unor cote-părți ideale din această avuție, ci în găsirea unor investitori strategici care să cumpere aceste întreprinderi pentru a le eficientiza. Dar ce nevoie aveau uzinele „Skoda" și „Tatra", șantierul naval de la Gdansk sau Combinatul Siderurgic de la Galați pentru a se retehnologiza, pentru a deveni competitive pe plan mondial? Adevărul este că procesul de privatizare a oferit spații ideale pentru formarea rețelelor clientelare și a corupției structurale, de la falimentarea și căpușarea întreprinderilor până la primirea de comisioane, luarea de mită sau trucarea licitațiilor.

Criza de autoritate a statului de drept este voit întreținută de elitele politice prin tăcerea sau pasivitatea sistemului legal. Statul de drept apare ca o creație fragilă prost asimilat de culturile autohtone acolo unde domnește legea pământului și care se dezvoltă organic din experiența milenară de viață a unui popor. O altă cauză a înfloririi corupției și clientelismului în fostele țări socialiste este dezechilibrul dintre stat și societatea civilă. Apariția unor noi forme ale culturii de masăși de consum au favorizat apariția și reproducerea unor nevoi false (poziționale, de status), în acord cu goana după profit a capitalismului sălbatic autohton. O expresie a acestei culturi de masă locale este cultura familismului amoral, a familiei înțeleasă ca unica patrie adevărată, ca sediu unic al moralei. Aceste cercuri identitare tot mai personalizate văd în domeniul public al statului un pământ al nimănui din care te poți înfrupta fără teama de a fi tras la răspundere. „Este vorba de o sinteză dintre

imoralitatea publică și morala privată care se regăsește în toate formele culturale familist-tribale create de logica proceselor identitare: financiare, economice, partidiste, lobbyste până la revendicările legitime sau nu, ale diferitelor grupe de interese".[173] Extinderea progresivă a corupției a devenit transpartinică, dând naștere unei societăți care implică, de la vârf la bază, o rețea clientelară imensă compusă din politicieni de toate culorile, antreprenori și oameni de afaceri căpușari, manageri, finanțiști, administratori publici, liber profesioniști, funcționari modești.

O consecință a acestei democratizări a corupției este „privatizarea deciziei de alocare a resurselor". Pe măsură ce crește cererea de privatizare din partea societății civile și deci, nevoia de transparență a proceselor decizionale, puterea se deplasează din circuitul public-instituțional „în spatele ușilor închise", devenind instrumentul privilegiat al unor grupuri de presiune oculte. Cu stoicism și indiferență publicul vede cum deciziile de alocare a resurselor publice devin apanajul unor oligarhii private.

O altă cauză care explică persistența corupției în epoca modernă, deși într-un sens mediat simbolic, este influența valorilor religioase în cadrul culturilor politice parohiale și de supunere. Impactul social al acestor valori a fost obediența acritică față de autorități, conformismul cultural, relativismul etic care permite fiecăruia –victime și călăi, stăpâni și sclavi, să-și aibă propriul Dumnezeu, fără să se simtă în contradicție cu preceptele Evangheliei. Pocăința și iertarea păcatelor, în urma mărturisirii lor la spovedanie, îi permite să pună iarăși mâna pe topor, după cum „un popor de oi naște un guvern de lupi" – după o butadă celebră a istoricului Florin Constantiniu. Etica rezultatului – scopul justifică mijloacele – opusă eticii responsabilității, a caracterizat deopotrivă, cultura laică și

---

173 *Ibidem,* p. 96.

cultura religioasă. Conform acesteia, niciun scop nu este superior celui al salvării sufletului și al Bisericii. Pentru a atinge acest scop absolut, toate mijloacele au fost considerate legitime: de la cruciade și rugurile Inchziției până la excomunicări, până la alianțe cu dictaturile corupte și ateiste.

Din perspectiva științelor politice, corupția este un rezultat al raportului dintre modernizarea politică și funcția de conversie a sistemului politic. Modernizarea politică desemnează transformările structurale ireversibile în toate componentele sistemului, în perspectiva trecerii la un stadiu calitativ superior. „La nivel psihologic, modernizarea implică o schimbare fundamentală a valorilor, atitudinilor și speranțelor. Omul tradițional credea în continuitatea dintre natură și societate și nu a crezut în capacitatea lui de a o schimba sau de a o controla. Însă omul modern, dimpotrivă, acceptă posibilitatea schimbării și crede în oportunitatea ei".[174] Conflictul dintre sistemul de valori tradițional și cel modern, conflict creat prin industrializare, urbanizare, mobilitatea forței de muncă și masificarea ei erodează normele morale ale comportamentului tradițional. Prin afirmarea, violentă uneori, a normelor moderne se creează spații și oportunități pentru evitarea noilor norme legale și pentru apariția comportamentului deviant. În perioadele de criză și de tranziție, legile promulgate și instituțiile create pentru a combate corupția sunt lovite de ineficiență, deoarece în mentalitatea publică nu există distincția dintre interesul public cu cel privat și oamenii consideră un gest firesc, reparatoriu să ia de la stat partea pe care acesta a prăduit-o prin taxe, impozite sau salarii mici.

În societățile aflate în tranziție, sistemele politice cunosc o diversificare de roluri și de funcții; birocrația centrală și locală cunoaște o dezvoltare exponențială. Apariția noilor grupuri care

---

[174] HUNTINGTON, Samuel, P., *Ordinea politică a societăților în schimbare*, Polirom, Iași, 1999, p. 37.

bat la porțile afirmării în viață este concomitentă cu apariția noilor resurse materiale în viața publică, prin naționalizarea avuției întregului popor de către tinerele state democratice, emanații ale revoluției. Statul devine marele patron care își îndestulează uriașa rețea clientelară de la partide până la administrația locală pentru a-și cumpăra funcțiile sau a-și plăti locurile pe listele de partide. Politica netezește calea spre funcțiile publice, spre realizarea averii personale: „Folosirea funcției publice ca o cale spre bogăție implică o subordonare a valorilor și instituțiilor politice față de cele economice. Scopul principal al politicii devine nu realizarea scopurilor publice, ci promovarea intereselor individuale".[175]

În sistemele multipartidiste din regimurile democratice clientelismul politic se dezvoltă din însăși logica de transformare a partidelor. „Partidele se transformă, bazându-și *la raison d'être* nu atât pe identitatea simbolurilor și pe politici generale pe termen lung, cât pe capacitatea de a distribui recompense imediate și selective. Paradoxal, procesul de extindere și de diversificare a clientelelor, în care Kircheimer vedea forța decisivă ce conduce la transformarea partidelor de masă în partide *catch-all*, pare să fie inversat în era așa-numitei *partidocrații*: chiar dacă partidele se adresează în mod vădit tuturor cetățenilor, ele caută să răsplătească o clientelă specifică, din pricina faptului că resursele pe care le pot extrage și utiliza nu sunt nelimitate și, prin urmare, nu sunt distribuite tuturor. În acest context, politica nu mai e un răspuns la cerințele cetățenilor, ci e bazată pe recompensă".[176]

Transformarea partidelor din partide de cadre în partide de masă și apoi în partide „vânătoare de voturi" (*catch-all*) a privilegiat

[175] *Ibidem*, p. 66.

[176] IGNAZI, Piero; FARREL, David, M.; RÖMMELE, Andreea, *Political Parties and Political Systems: Concept of Linkage Revisited*. Pragger, Westport, Connecticut, Londra 2005, p. 30.

formarea de structuri clientelare în timpul alegerilor. Goana după voturi a favorizat apariția unor noi profesii, aceea de votant. A vota a devenit o afacere și nu expresia angajării și participării politice. Sărăcia este atât de mare, nevoile atât de presante, încât conștiința este strivită de țipătul foamei. Cultura sărăciei este dublată de cultura spectacolului care conține germenii narcotizării conștiinței politice. A consuma înseamnă aici a te înscrie pe coordonatele psihologiei paternaliste, ale statului-tătuc, ale câștigului fără muncă. „Dai banul, iei votul"! prețul votului este funcție de importanța lui în momentele decisive. Acest preț este suplimentat de „daruri" sau atenții, mai ales alimentare: zahăr, ulei, carne, făină etc. Evident, în această competiție nimeni nu dă nimic pe gratis: a da pentru a domina și a domina pentru a lua este funcția simbolică a darului. Astfel, simpatizanți sau aderenți ai unui partid ajung să-și dea voturile adversarului său, în urma acestui troc cu suflete.

O structură clientelară indirectă s-a dezvoltat în relația dintre partide și eventualii candidați pe listele electorale. Cu toate subvențiile generoase acordate de stat partidelor sau alianțelor de partide, mașinăriile interne ale acestora, pentru a putea funcționa au nevoie continuă de fonduri. Cotizațiile și donațiile personale nu sunt suficiente pentru a acoperi necesarul de resurse financiare ale partidelor; de aici, datoriile partidelor mari, mai ales după campaniile electorale. Prin urmare, o soluție previzibilă pentru supraviețuire este practica ilegală a vânzării locurilor eligibile. Rațiunea este simplă: „dai un ban dar stai în față", cum spune poporul. Adică, prețul crește direct proporțional cu poziția pe listă a locului eligibil. După alegeri, candidatul trebuie să obțină un profit de câteva ori mai mare decât investiția făcută. El va câștiga contracte cu dedicație, prin licitații măsluite. Sunt obligați oare aleșii să strângă bani pentru partid prin acte de corupție? Evident că da, deși într-un mod indirect.

Prăbușirea economiei naționale, șomajul structural, sărăcia endemică, lipsa oricăror perspective și alternative la criza economică și politică favorizează apariția unui nou tip de client politic în România. Suntem parcă în Roma antică: slujitori ai noilor clanuri, capi de familie, seniori care văd în libertate o povară psihologică de care nu au nevoie, pe care încearcă să o vândă unui șef puternic care, în schimbul ei și al fidelității lor, să le garanteze siguranța zilei de mâine. Sau ca în regimul fanariot unde viitorul gospodar al țării venea de la Stambul însoțit de o clientelă numeroasă, flămândă și atrasă de mirajul unei îmbogățiri rapide, cu orice chip. Pentru frumusețea textului și profunzimea observației redăm, pe larg, un text al lui Stelian Tănase în care autorul numește plastic pe noii clienți „anturaje”: „Ele sunt formate de prieteni, vecini, rude, amante, complici, comilitoni de primă oră … Un cerc restrâns de persoane. Cum se ridică cineva, în jur apar inși care simt mirosul puterii. Alții sunt însa din timpuri imemoriale cu patronul lor. Un lider își aduce cu el anturajul. Ca un regizor, distribuie rolurile. Cu cât e mai sus, lista e mai lungă. (…) Sunt ocupații infinite în jurul liderilor politici. O faună de bestiar. Nici unul din zona asta nu are o profesiune precisă, toți improvizează, chiar dacă, la rigoare, pot prezenta o diplomă și un C.V. treacă-meargă. Patronii acestor anturaje sunt niște feudali. Capi de mafie, jupâni. Conduc clanuri, atenți la ierarhie și la fericirea servitorilor și curtenilor lor. Ei își recrutează – în afara unui control parlamentar sau de partid – persoanele de care se înconjoară. E dreptul lor. Preferă să se bazeze pe anturaj decât pe persoane oficiale, pentru că în anturajul propriu se simte adorat, zeu. Aici e mai puțin nesigur, teama că va pierde puterea aproape că dispare. Fără el, curtenii nu ar fi nimic. Își testează charisma chiar pe ei, niște cobai. De fapt, patronul controlează clanul. Aspectul invers pe tot atât de real. Camarila îl ia în posesie pe șef. Îl desparte de realitate. Anturajele fac un zid, îl păzesc de intruși,

petrec mult timp cu patronul, veghează să îi fie bine. Fidelitatea, vechimea pe lângă patron contează mult. Ca și gradul de rudenie. În interiorul clanurilor, rivalitățile fac regula. Șeful e adorat, dar între membrii clanului: resentimente, dușmănii. Unii nu pot trăi fără un stăpân care să le indice dintr-o privire când trebuie să fie triști sau veseli, pe cine să înjure, pe cine să laude. Anturajele patronilor politici se detestă reciproc. Adesea mai mult decât patronii între ei. (…) Sub aparența că îl servesc cu fidelitate pe șef, fiecare își vede de interesul lui. Fiecare vinde și cumpără ceva. Altfel de ce ar sta în anticamera unui puternic al zilei”?[177]

---

[177] TĂNASE, Stelian apud. PÂNZARU, Petru, *Sociologia reducției la esențial*. Proema, Baia Mare, 2007, pp. 86-88.

CAPITOLUL VI
POLITICIANISM ȘI DEMAGOGIE

6.1. „Oratori, retori și limbuți"

„Politica adâncă stă în fanfaronadă / Iară știința vieții în egoism cumplit". (Grigore Alexandrescu – *Anul 1840*). „Minciuna stă cu regele la masă / Dar asta-i cam de multișor poveste / De când sunt regi, de când minciună este / Duc împreună cea mai bună casă / Ce țară liniștită, Maiestate! / Se lăfăiește gureșa minciună/ Încai țăranii zburdă pe la sate". (Alexandru Vlahuță – *1907*).

Fragmentele din aceste două poeme, aparținând unor scriitori reprezentativi pentru militantismul și angajarea lor social-politică, trădează amploarea și persistența acestor reziduuri ale regimurilor democratice. Cu mențiunea că ele apar mult mai frecvent în regimurile republicane față de cele monarhice, întrucât modernizarea politică, prin afirmarea formei de guvernământ republicane, a deschis mult porțile carieriștilor, oportuniștilor care vor profita din plin de dreptul de a alege și de a fi ales. În cadrul formelor fără fond, al instituțiilor importate de-a valma, democrația a fost una mimată, redusă la un ansamblu de reguli procedurale, iar fondul l-a reprezentat promisiunile mincinoase fără acoperire, fără posibilitate de realizare într-un viitor previzibil.

Într-o comunitate, minciuna este defect, o devianță cu consecințe etice și politice în timp. Un mincinos atribuie unui eveniment

o semnificație falsă, deși cunoaște *adevărul*. Alții mint proiectând în structurile realității o altă dimensiune care o face mai frumoasă și mai atrăgătoare, în scopul de a convinge și de a seduce. Atunci când un politician minte, utilizând autoritatea politică, religioasă sau academică el distruge posibilitatea de a crea percepții comune ale evenimentelor politice și, în consecință, poate fractura o comunitate politică la toate nivelurile și structurile ei de participare. Creatorul minciunii începe prin a se separa de publicul său. Țăranii îl ascultă cu atenție și respect pe politicianul care „vorbe mari în vânt aruncă" dar rămân sceptici. Apoi, cu trecerea timpului, care ar putea să scoată la iveală minciuna, în țesutul social au loc noi rupturi. Este posibil ca demogogul să ajungă să creadă ce spune; cei care cred vor fi dezamăgiți; cei care au acceptat minciuna, crezând în prestigiul și în funcția emitentului ei, vor continua să creadă luând-o ca o dogmă. Toate aceste devieri de la cunoașterea realității duc la constituirea unei veritabile culturi politice a minciunii ale cărei valori sunt: dedublarea, disimularea, falsificarea datelor realității.

Termenul „demagog" va căpăta în gândirea politică din Grecia antică un sens peiorativ, de la Tucidide (470-(460) – 395) până la Aristotel (382-322), acela „de a conduce poporul lingușindu-i poftele". (Tucidide). Aristotel va fixa însă granițele conceptuale ale termenului în tipologia regimurilor politice. Pe măsură ce Clistene și apoi Pericle în secolul V î. Hr., după reformele lui Solon reduc censul (necesitatea unei averi minimale pentru a accede în funcții publice) și le remunerează pe acestea asistăm la năvălirea maselor pe scena vieții publice în căutarea de sinecuri (posturi gras plătite, fără merite sau osteneală). Se prefigurează o primă notă a conceptului, aceea de pervertire a constituțiilor perfecte de guvernare în folosul propriu. De aceea, demagogii flatează poporul, îl lingușesc pentru a-i obține sprijinul și pentru a disimula adevăratele sale scopuri. El înfățișează poporului o realitate paralelă, idealizată „pretinzând că

totul poate fi obținut, mascând dificultățile și eforturile esențiale". [178] Demagogii cunosc foarte bine psihologia mulțimilor și psihologia comportamentului de masă. În discursurile lor ei sar peste unele etape logice: ei nu arată greutățile care duc la descoperirea Adevărului și Binelui, ci doar le enunță ca pe niște valori în spatele fericirii și bunătății mult trâmbițate. „Este vorba de a face pe plac poporului și să i se laude măreția, în loc să i se sublinieze defectele; de a-i promite avantaje, deși contextul nu permite punerea lor în practică; de a distribui pomeni care vor sărăci societatea mult timp înainte (…) de a promite imediatul în locul viitorului".[179]

Mihai Ralea definea demagogia ca „produs inevitabil al democrației" deoarece în orice moment, subiecții ei, politicienii, urmăresc să-și asigure popularitatea și s-o sporească cât mai mult posibil.[180] În ce ne privește, noi credem că aceste patologii ale politicului au cauze mai îndepărtate decât regimurile reprezentative. Ele țin de o anumită viziunea a politicului sau de a face politică și provin dintre-o mentalitate mitico-magică despre politică în care cuvintele au un rol covârșitor. Este suficient să pronunți Numele, adică obiectul dorinței tale, și o forță impersonală, ascunsă în spatele lucrurilor, se va grăbi să îl satisfacă. Acestă mentalitate substituie realitatea faptei, a actului creator de valori cu fascinația unei realități ideale compusă din cuvinte, dar fără nici o legătură cu materialitatea faptelor, „ușurând omul de povara făcutului".[181] O radiografie exactă a acestei mentalități în realitatea postdecembristă o va face Radu Filip: „*La vorbe suntem neîntrecuți*. Dacă am

---

[178] DELSOL, Chantal, „Idiotul comun" al populismului. In: GHERGHINA, Sergiu; MIȘCOIU, Sergiu; SOARE, Sorina (editori), *Populismul contemporan*. Institutul European, Iași, 2012, p. 57.

[179] *Ibidem*, p. 46.

[180] RALEA, Mihai, *Scrieri*. vol. 4, Editura Minerva, București, 1988, p. 141.

[181] COSAȘU, Radu, Aventura limbajului, In: *Dilema*, nr° 13, 1993.

putea să trăim din vorbit am avea cel mai mare P.I.B. din lume. *Taclalele și datul cu părerea par să fie rațiunea noastră de a fi, vorbim oriunde despre orice*, chiar și atunci când nu ne ascultă nimeni.

Există însă și un sens neutru al termenului „demagog" care vizează forța de seducție, de sugestie, impactul emoțional pe care îl au asupra maselor discursul liderilor populiști. El vizează talentul oratoric al acestora, capacitatea de persuasiune și nu neapărat manipularea publicului pentru obținerea de foloase necuvenite. Dar între promisiunile fără acoperire ale unui demagog și mijloacele întrebuințate pentru a le face credibile neutralitatea inofensivă a termenului se volatilizează. Deoarece liderii populiști, oricât de nobile le-ar fi intențiile, mizează pe acest discurs pentru a cuceri sau conserva puterea.

În concepția filosofului C. Rădulescu Motru, politicianismul rezidă în golirea de conținut a principiilor și regulilor democratice și, mai ales, în utilizarea acestora pentru a obține „profite personale în paguba întregii țări" de către „anumiți oameni sau anumite categorii politice".[182] Într-o exprimare mai cuprinzătoare, filosoful român definește politicianismul ca o „practicare meșteșugită a drepturilor politice" prin care unii demnitari tind și reușesc să transforme instituțiile și serviciile publice din mijloace pentru realizarea binelui obștesc, cum ar trebui să fie ele, în „mijloace pentru realizarea intereselor personale, precum și ale cercului respectiv de interese. Mai general, politicianismul este practicarea meșteșugită a democrației, în scopuri personale și clientelare de putere. C. Rădulescu Motru aprecia, ca și Eminescu, că mecanismele democratice importante în România secolului al XIX-lea, nu găsiseră încă un teren fertil în conștiința și deprinderile poporului român.

---

[182] C. RĂDULESCU-MOTRU, Cultura română și politicianismul. In: *Personalismul energetic și alte scrieri*. Editura Eminescu, București, 1984, p. 84.

„Prin «politicianism» înțelegem un gen de activitate politică – sau, mai bine zis, o practicare meșteșugită a drepturilor politice, prin care câțiva dintre cetățeni tind și uneori reușesc să transforme instituțiunile și serviciile publice din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale".[183] Una din condițiile apariției practicii politicianiste este existența unui regim constituțional reprezentativ pentru că numai aici găsim în ființă mecanismul care să înlesnească îndeplinirea acestei de a doua condițiuni, anume, ca spoliatul să consimtă în mod legal la faptul de spoliațiune comis în dauna sa însuși.[184]

Politicianismul rezultă „dintr-o degenerare a adevăratei politici" la popoarele mai vechi sau „dintr-o nepotrivire între mecanismul vieții politice și fondul sufletesc al poporului chemat să-l practice"[185], cum s-ar fi petrecut lucrurile la români. Datorită acestei nepotriviri, ideile de „democrație", „libertate", „egalitate", „parlament", „alegător" ar fi devenit astfel, „vorbe goale", scoase dintr-un dicționar de ocazie și care nu mai trăiesc o viață proprie, ci „una de împrumut".[186]

Geneza politicianismului trebuie căutată în caracteristicile ontologice ale omului ca „ființă ambiguă prin excelență". Ambiguitatea, împreună cu libertatea spiritului, dă realitate „compozițiilor false, cum ar fi acestea în minciună, în modurile atât de variate ale ipocriziei". De aceea, sublinia Jean Guitton, nu trebuie să ne mire că „istoria democrațiilor se citește pe două coloane", acestea exprimând nu numai disponibilitatea oamenilor „de a evalua, ci și pe aceea de a divalua, de a discredita toate lucrurile".[187]

---

183 C. RĂDULESCU-MOTRU, *Cultura română și politicianismul*. Ediția a III-a, Editura Librăriei Leon Alcalay, București, 1921, p. 3.

184 *Ibidem*, p. 4.

185 *Ibidem*, p. 3.

186 *Ibidem*, p. 4.

187 GUITTON, Jean, *Oeuvres completès. Philosophie*. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, pp. 546-547.

Am arătat și în alte capitole ale lucrării cum mass-media și culturile spectacolului favorizează și amplifică fenomenul demagogic și politicianist, mai ales în campaniile electorale sau în comportamentul grupurilor parlamentare impus de interese înguste de partid. Iau naștere astfel cameleonismul și duplicitatea, atât de plastic surprinse de Eminescu în partea a II-a a *Scrirorii a III-a*: „(…) N-avem oameni ce se luptă cu retoricele suliți"; (…) „Cu evlavie de vulpe, ca pe strane șed pe locuri / Și aplaudă frenetic schime, cântece și jocuri". Consecințele nu sunt greu de prevăzut pentru viața politică și pentru cultura unui popor: „La noi, mistica adevărului crud, spus pe șleau, fascinația rostirii «ce-i în gușă și-n căpușă» ține loc de acțiune, ușurând mult omul de povara făcutului. *Spusul, la oamenii volubili ca noi, e mult mai important decât făcutul*".[188]

„(…) a spune că *este* a devenit, astfel, echivalentul lui *a fi*, a numi lucrurile înseamnă că ele există împotriva oricărei existențe. Această detașare a cuvintelor de conținuturi (de adevăr), această sacralitate a limbajului, înzestrat, precum în societățile arhaice, cu puteri magice, *fiind capabil să se substituie actului* creează condițiile disimulării. Nemaicomunicând nimic despre realitate, limbajul o acoperă, o maschează, precum nămeții pământul, inventând în locul ei alta mai frumoasă, mai bună, mai dreaptă".[189]

6.2. De la „ciocoii vechi" la „ciocoii noi cu bodyguard"

Din capitolele anterioare s-a putut observa că patologiile politice (corupția, clientelismul, demagogia, politicianismul) apar în perioadele de modernizare a societăților în tranziție, de la cele feudale la cele cu regimuri democratice și dezvoltate economic, de la culturile politice tradiționale la cele moderne. Modernizarea implică nu

---

[188] COSAȘU, Radu, Aventura limbajului, In: *Dilema*, nr° 13, 1993.

[189] DOBRESCU, Al., *Foiletoane II*, Editura Junimea, Iași, 1982, p. 114.

numai schimbări ireversibile în structurile sistemelor politice (în special ale instituțiilor) dar și în mentalitățile și comportamentul politic,în structura normelor și valorilor politice. Tranzițiile au fost uneori întârziate sau eșuate (cum a fost și încă este cazul României) fie din cauze interne sau externe, fie din cauze politice, psihologice sau morale. Teoria maioresciană a formelor fără fond, preluată și dezvoltată de Eminescu și Nicolae Iorga, arată pericolele mimetismului social, ale imitației, ale importului cu toptanul de instituții pe un teren social și psihologic încă nepregătit pentru o prefacere de o asemenea amploare. Vidul legislativ, lipsa de eficiență a noilor instituții politico-administrative, sărăcia au făcut ca, în aceste condiții, să apară noile categorii de slujbași și funcționari denumite în literatura vremii prin categoria generică de „ciocoi".

Ciocoiul este determinativul care acoperă o arie vastă de semnificații peiorative. Din sfera lexicală a termenului mai fac parte arendașul; vechilul; vătaful; misitul; aprodul; „lipitorile satului", în general cei care exploatează munca singurei clase pozitive care produce venit național: țărănimea. Imaginea ciocoiului are câteva caracteristici care se regăsesc în toate subdiviziunile speciei: complexul social de inferioritate și ura pentru propria condiție care dezvoltă o dorință de parvenire, o ambiție și o energie nemăsurate. Din această dorință de parvenire se degajă lipsa de scrupule, imoralitatea și venalitatea ciocoiului. Sentimentele nobile, cum ar fi dragostea de țară, iubirea, prietenia, fidelitatea sunt sacrificate pe altarul setei de câștig și de înavuțire. Deși îi invidiază pe cei mari și puternici, el îi imită, totuși, sperând că într-o zi va fi admis în rândurile lor. Ciocoiul dezvoltă o energie psihică și o perseverență demnă de admirat în atingerea scopurilor sale, ceea ce permite înțelegerea sa ca vector în dezvoltarea istorică. În general, ciocoii sunt „slugile stăpânirii", pripășiți pe la curțile boierești cărora le oferă serviciile, „taie în carne vie", „calcă pe cadavre" pentru a

intra în grația stăpânului. La început slugă, apoi, datorită credinței și vredniciei, vătaf, vechil și, în sfârșit, arendaș. Ajuns în acest stadiu, cu banii economisiți prin zgârcenie și austeritate, el va amaneta moșia stăpânului care va pleca în străinătate să-și cheltuie banii obținuți astfel. Cine-i de vină dacă boierimea de neam, sleită psihic și biologic, este măturată de pe scena istoriei de aceste stihii ale naturii descătușate?

Uneori, degradarea morală, datorită viciului, este atât de mare încât ea afectează chiar și sentimentele filiale. Tocarea averilor prin celebrele cazinouri europene antrenează iremediabil și cotele-părți ale dreptului de moștenire a copiilor în jocurile de noroc. Este cazul boierului Dumitrașcu Racliș din *Întunecare* a lui Cezar Petrescu unde, odată cu restul de moșie, boierul îi vinde proaspătului parvenit Sofron Vesbianu, pe unica sa fiică, Olga. De remarcat că nici după această cumplită fărădelege boierul nu se astâmpără: banii dați pe furiș de fiica sa au aceeași destinație: jocul de cărți. Mai mult: nicio o undă de regret, de tresărire a instinctului patern nu tulbură viciul acestui boier. Sadoveanu va găsi un alt deznodământ pentru un caz analog: Costi, fiul boierului Filotti-Buciumanu, pleacă în căutarea tatălui său, în cazinourile de pe Coasta de Azur, unde tatăl îi toca la cărți cele două moșii moștenite de la mama sa. Găsit, boierul se sinucide. De remarcat că niciunul din aceste personaje nu depune nici cel mai mic efort pentru depășirea acestei stări mizerabile; dimpotrivă, ele se cufundă în viciu cu atât mai mult cu cât mijloacele financiare li se limitează drastic.

Imaginea acestor categorii sociale în literatura română este funcție de militantismul social al autorilor și de ideologiile literare. Există și urme ale artei teziste de punere în formă, prin intermediul romanului social, a unei caracterologii *avant la 'lettre*. Este cazul romanului *Ciocoii vechi și noi* al lui Nicolae Filimon, unde tehnica balzaciană a descrierii mediului (interioare, mobilă, tapiserii,

atelaje, orfevrerie etc.) determină perceperea caracterului personajelor. Să ne gândim la *Père Goriot* sau la *Iluzii pierdute* ale lui Balzac unde înseși topografia și cronologia acțiunii dezvăluie ceva din psihologia personajelor.

Fizionomia morală și politică a ciocoiului se înscrie, la Nicolae Filimon, în coordonatele și structurile clientelare ale societăților dependente, periferice sau fanariote: „Ciocoiul este totdeauna și în orice țară un om venal, ipocrit, laș, orgolios, lacom, brutal până la barbarie și dotat de o ambițiune nemărginită, care eclată ca o bombă pe dată ce și-a ajuns ținta aspirațiunilor sale.

Pepiniera în care cresc acești inemici ai onoarei și ai tuturor virtuților cetățenești este mai totdeauna casa bogatului și mai cu seamă a bogatului parvenit. Aci vine ciocoiul, umilit, și cere a servi pe boierul pentru o bucată de pâine, o cameră de dormit și un veștmânt ca să se apere de asprimea frigului”.[190]

Ajuns om politic, ciocoiul devine transpartinic. El nu are idealuri sau convingeri politice. El este prototipul demagogilor care vor face o carieră fulminantă în viața politică: „El nu se pronunță definitiv pentru nici o doctrină politică, nu se face adept credincios al nici unui partid, nu doară că are spiritul drept și nepărtinitor, ci ca să poată exploata deodată toate doctrinele și partidele în folosul său.

Amorul de patrie, libertatea, egalitatea și devotamentul sunt vorbele sacramentale ale ciocoiului, pe care le rostește prin adunări publice și private; dar aceste virtuți cetățenești, de care face atâta pompă, nu sunt decât treptele scării pe care voiește a se sui la putere; și uneori, când ele nu-i servă de ajuns, el aleargă la străini și primește de la dânșii posturi în țara sa.

Ajuns la gradul de mărire pentru care a comis toate mișeliile, a suferit toate umilințele și a declamat, fără de a le simți, toate virtuțile

190 FILIMON, Nicolae, *Ciocoii vechi și noi sau Ce naște din pisică șoareci mănâncă*. Editura Ero Press, București, 2009.

din lume, ciocoiul își ridică masca ipocriziei de la ochi și se arată lumii în mizerabila și urâcioasa nuditate a sufletului său celui mic.

Inima lui, asprită de suferințele, umilirile și înjosirile prin care a trecut, devine incapabilă de orice simțământ frumos și uman. Libertatea presei îl supără, căci descoperă inechitățile vieții sale și nu-l lasă să despoaie de averi pe stat și pe particulari; funcțiunile statului le împarte la ciocoi cu cea mai mare prodigalitate (…)".[191]

Literatura pașoptistă se înscrie pe coordonatele explorării acestui nou univers socio-politic. Este o literatură angajată, conștientă de menirea sa în rosturile Cetății. Chiar dacă Maiorescu o respinge, prin multe din temele sale abordate, ea este o precursoare ideologică a teoriei „formelor fără fond". C. Facca (*Frantuzitele*); Grigore Alexandrescu (*Satiră. Duhului meu*); V. Alecsandri în comediile sale, Al. Pelimon; G.Baronczi, M. Kogălniceanu critică imitația, până la maimuțăreală, a formelor străine, admirația pentru tot ce-i străin, importat din Occident. Spre exemplificare, să îl cităm pe Ion Heliade Rădulescu, vrednic urmaș al criticii sociale inaugurată de Nicolae Filimon: „*Boierii și ciocoii*. Dualitate monstruoasă – Precum evghenia este malatia (boala –n.n.) aristocrației, asemenea ciocoia este ciuma și holera nu numai a boieriei ci a societății întrege. E un resbel de moarte între aceste două principe".[192] Dualismul boieri și ciocoi este absorbit în dualismul general supraistoric, al Binelui și Răului: „Boierul și Ciocoiul este ca Binele și Răul, ca Justul și Injustul, ca Virtutea și Viciul, ca Curăția și Păcatul în toate condițiunile și însuși în toate individele".[193]

Datorită unor procese social-obiective oglindite în opere (regimul fanariot „împământenirea străinilor", acordarea de drepturi

---

[191] *Ibidem*, pp. 14-15.

[192] ELIADE, RĂDULESCU, Ion, *Echilibru între antiteze*, p. 43. Apud: Tomoioagă, Radu, *Ion Eliade Rădulescu, Ideologia social politică și filosofică*. Editura Științifică, București, 1971, p. 249.

[193] *Ibidem*, p. 55.

și libertăți politice și economice unor mase mari de imigranți) imaginea acestor elite negative va căpăta o notă dominant șovină, chiar xenofobă. În majoritatea cazurilor arendașii (ciocoii, în limbajul poporului) sunt venetici, greci în deosebi. De la Iani Livaridi din romanul *Două neamuri* al lui G. Sandu-Aldea până la Aristide Platamonu din *Răscoala* lui Liviu Rebreanu, arendașul grec apărut din extracția joasă a populației din porturile dunărene, nu are milă față de bietul țăran. El vede în acesta doar un animal de povară care să-i aducă un profit cât mai mare. Surd la nevoile și suferințele lui, el îl exploatează până la ultima picătură de energie. Nu întâmplător strigătul de revoltă al lui George Coșbuc din „Noi vrem pământ" constituie, deopotrivă, un act de acuzare și un program de revendicări politice: „Flămând și gol, făr-adăpost/ Mi-ai pus pe umeri cât ai vrut /Și m-ai scuipat și m-ai bătut / Și câine eu ţi-am fost!(…) O coajă de mălai de ieri / De-o vezi la noi tu ne-o apuci / Băieţii tu-n război ni-i duci / Pe fete ni le ceri".

Acestor versuri le corespunde ca ecou ideologia țărănistă a lui Nicolae Iorga exprimată în paginile revistei „Sămănătorul": „Anii de prefacere, de pe la 1840 înainte, au întruchipat însă un tip boieresc, care se zugrăvește și astăzi în cele mai negre culori pentru a stârni dezgustul și mânia. Străbunii lui, vicleni și amarnici, au furat ogorul ţărănimii; ei și toţi urmașii lor, generaţie după generaţie, au stors, au bătut și au schingiuit; rând pe rând ei s-au hrănit din sângele cald pe care l-au supt suferinţii. Nu numai atâta: ei s-au închinat, pretutindeni și în toate timpurile, numai interesului și banilor; pentru aceasta au făcut din cea mai scumpă cinste covor picioarelor celor puternici, pentru aceasta și-au vândut domn, ţară și neam (…)".[194]

[194] IORGA, Neculai, Boierimea de țară care se duce. In: *Semănătorul* din 20-XI-1905. Republicat în volumul Nicolae Iorga, *O luptă literară*, vol. 1, Editura Minerva, București, 1979, p. 258.

Într-adevăr, într-o țară a nimănui (*no man's land*) ciocoiul simte că poate să facă ce vrea. Nu numai o legislație prost alcătuită îl ajută, („bună țară, rea tocmeală") dar și corupția instituțiilor și a moravurilor, a oamenilor în ultimă instanță îi ușurează munca de spoliere, de tranzacții oneroase cu terenurile petroliere, cu titlurile de proprietate, de tăiere sălbatică a pădurilor, de înstrăinare a avuției naționale. Într-o țară în care Paul Vardaru, personaj din romanul *Întunecare* al lui Cezar Petrescu,colonel în armata română, face, în primul război mondial, afaceri cu angrosiștii germani, vânzându-le recolta de grâu, în vreme ce statul român cumpăra grâu din Rusia, capătă o justificare morală ceea ce le spune Iordan – Hagi – Iordan acoliților săi:

„– Mă, dacă nici în țara asta a nimănui n-am ști până la sfârșit să luăm tot așa piuitul ălora care o conduc, atunci mari idioți mai suntem! … Putem să ne întoarcem la Dunărea noastră, să ne legăm câte un bolovan de gât și să ne aruncăm în apă, să ne ducă bolovanii la fund. Că de pomană mai trăim și facem umbră pământului! Aia e!"[195]

Ca expresie a unui univers concret de ființe și de lucruri, într-o operă literară își dau întâlnire tendințele contradictorii ale unei epoci, intențiile, convingerile și viziunea despre lume a autorilor. Sadoveanu prezintă dialectica dintre boieri și ciocoi în toată complexitatea ei, evitând o viziune simplistă sau dogmatică, chiar dacă începuturile sale artistice au fost marcate de tezismul și tendenționalismul lui Nicolae Iorga de la *Sămănătorul*.

„*Apa și boierii curg la vale.*" Cu această frază rostită de proaspătul proprietar al moșiilor Iazul Morii și Buciumani, răzeșul Evghenie Ciornei, cumpărate de la boierul Alexandru Filoti-Buciumanu, prin plata datoriilor acestuia, se încheia romanul *Venea o moară pe Siret* (1925). De remarcat că răzeșul Evghenie

[195] PETRESCU, Cezar, *Calea Victoriei*. Litera Internațional, București, 2009, p. 348.

Ciornei nu face parte din „ciocoimea” sau „lipitorile satului” (vechili, vătafi, arendași, misiți, jălbari, notari, primari) ci reprezintă un principiu al evoluției organice a unei clase libere prin excelență într-o nouă etapă de dezvoltare economică a României. El nu se îmbogățește din exploatarea singurei clase pozitive care produce valoare (țărănimea) ci prin munca sa proprie. El nu își vinde moșiile pentru a le toca apoi în cazinourile de pe Coasta de Azur ci este cumpătat și auster prin excelență, simbolul acumulării primitive a capitalului: călătorește cu clasa a treia, poartă o șubă uzată, după cum uzată îi este și servieta de pânză în care poartă actele de vânzare-cumpărare ale moșiilor. Faptul că răzeșul se căsătorește cu Laurenția, fiica cea mare a vechilului Filip Naumovici, arată dinamica structurilor sociale indusă de modernizarea economică și socială a României la sfârșitul secolului al XIX-lea. Acest dinamism duce la o nouă stratificare a societății românești: locul elitelor, al aristocraților este luat de elitele liberale, de reprezentanții clasei de mijloc (profesori, ingineri, doctori etc.) copiii acestei ciocoimi înavuțite de pe urma jafului, trimiși la învățătură.

Este curios că opera lui Sadoveanu, într-un spațiu de circa treizeci de ani, de la *Ion Ursu* și *Petrea Stăinul* până la boierul Gheorghiță Vrânceanu din *Paștele Blajinilor* (1935) oferă pe viu filmul sociologic al istoriei și decăderii acestei clase care cuprinde nu numai înfrânți și depravați, ci și luptători veritabili. Astfel, boierul Gheorghiță Vrânceanu ar putea satisface imaginea pe care Nicolae Iorga o dedică democrației sociale din evul mediu românesc: el se poartă cu țăranii și cu supușii săi ca un tată, veghează la bunul mers al instituțiilor statului în teritoriu și, mai ales, al reprezentanților (prefect, primar, notar etc). Astfel, el pune în mișcare aceste instituții pentru a o ajuta pe domnișoara Constanța Corban să reintre în posesia uneia dintre moșiile tatălui său, posesie contestată prin falsuri juridice de Gherasim Tulbure.

O trăsătură definitorie a ciocoiului de pretutindeni este capacitatea lui de adaptare la oameni și la vremuri noi. Ciocoii au un simț special de a intui veriga slabă sau fisurile morale ale politicienilor pentru a fixa cadrele generale ale acțiunii de corupere. Cinismul și lipsa de sentimentalism a ciocoiului calcă pe cadavre pentru a-și atinge scopul. Este suficient ca un prim-ministru, ministru, deputat, prefect, primar să aibă „bube" la dosar, să fie deci șantajabili ciocoiul îi execută la rece, fără milă. Este cazul afaceristului Iordan Hagi Iordan din romanele lui Cezar Petrescu care șantajează pe un fost ministru de justiție și prim-ministru, Gică Elefterescu. Nu numai banii și șantajul asigură reușita, ci și personalitățile lor admirabil echipate pentru asemenea operație. Perseverență, putere de luptă, dorință de câștig, lipsă de scrupule. Iată cum comentează mafiotul Iordan – Hagi – Iordan „întâlnirea" cu ministrul de justiție și viitorul președinte de consiliu, Gică Elefterescu după întâlnirea cu acesta:

„… A mers ca untul, mă, ca untul de ricină! Ce-ți spusei?!… Păcat că nu fuseși de față! Ai fi dat toate paralele să-l vezi mai întâi cum umbla în patreu labe, cuțu-cuțu! (…) S-a târât de-a bușilea, în patru labe, acilea la picioarele mele, javra, cuțu-cuțu! Și mai p-ormă mai că nu dădea din coadă și nu făcea sluj, cuțu-cuțu, să-nghită zaharicaua, javra!… Domnul ministru al Justiției, care mă freca pe la Parchet și mâine Excelența Sa, domnul președinte al Consiliului de Miniștri!… Ptiu!"[196]

Rar se întâmplă ca ciocoiul să de adovadă de sentimentalism: este cazul lui Tănase Scatiu care răscumpără polița lui Mihai de la un zaraf, în amintirea lui Dinu Murguleț, unchiul acestuia, și pentru a nu o expune pe Tincuța, soția lui, unor dobânzi oneroase.

Spre deosebire de ciocoiul vechi, *ciocoiul nou* nu mai este doar expresia selecției naturale, a succesului obținut prin perseverență,

---

[196] PETRESCU, Cezar, *Calea Victoriei*. Litera Internațional, București, 2009, p. 348.

economisiri și austeritate. El nu mai rabdă în tăcere umilințe și vexațiuni, convins că steaua lui nu îl va părăsi. *Ciocoiul nou* este produsul unui destin miraculos care a reunit în el schimbarea de regim politic, schimbarea ordinii de drept, o nouă mentalitate, o nouă psihologie socială. Ciocoiul vechi visa să intre în lumea cea bună cu ajutorul averii pe care a dobândit-o prin mijloace mai mult sau mai puțin oneste. Ciocoiul nou este însăși această lume, ciocoiul vechi visa la un status social superior prin înrudirea cu familiile de viță veche. Ciocoiul nou îl are; el și-l creează în permanență cu ajutorul tehnicilor de marketing.

Ciocoii noi nu au origine socială certă. Cu siguranță ei sunt de extracție umilă, căci provin din slugile boierești care, datorită sărăciei, au fost promovate de fostele partide comuniste în funcții de conducere. Și atunci, ca și acum, după Revoluție, ei s-au trezit în mijlocul opulenței. Adică au beneficiat de toate avantajele nomenclaturii, fără să miște un deget. Singura lor preocupare este să își autojustifice și conserve aceste privilegii. Dar nu prin crearea unei ideologii politice, lucru foarte greu de alminteri, sau prin investiții productive, ci prin ideologiile consumatoriste, specifice societății de consum din zilele noastre, ca și prin spolierea sistematică a statului.

Ca produs al regimului constituțional și al extinderii votului universal ciocoiul nou are la îndemână o gamă mai variată de mijloace și o arie mai largă de acțiune. Legăturile cu instituțiile centrale se intensifică datorită mijloacelor de transport moderne, iar cu cele locale colaborează strâns (cu primarul, notarul, șeful de post). Instituționalizarea vieții publice îl „umanizează", îl face mai puțin respingător în sensul că formele impersonale ale relațiilor financiare (biletele bancare, polițele, actele de vânzare-cumpărare), credite, dobânzi, estompează caracterul brutal al actelor de corupție și exploatarea nemiloasă a țăranilor prin munci prost plătite și prin confiscarea terenurilor.

Intrat pe făgașul civilizației, al bunăstării și al confortului, sub zodia împlinirii materiale și sociale instinctul de prădător al ciocoiului se rafinează. Agresivitatea sa intraspecifică nu mai este atât de fățișă ca la începuturile epocii moderne. Sub impactul democratizării moravurile s-au îndulcit; intrat în lumea cea bună ciocoiul imită manierele alese ale aristocrației. De la Dinu Păturică până la Tănase Scatiu distanța străbătută de mentalitatea ciocoiului este semnificativă în această privință. Dinu Păturică avea sentimentul neîmplinirii; era obsedat de ideea ajungerii în vârful ierarhiei sociale; el nu avea timp de sentimentalisme sau, pur și simplu, nu percepea sacralitatea numitor relații sociale. Dinu Păturică este nervos; el vrea să recupereze maximum într-o unitate de timp minimă. El nu se poate împiedica de considerente umanitare, precum afecțiunea filială. Astfel, Dinu Păturică nu îl va recunoaște pe tatăl său, Gonea Păturică hit Bucov, venit să îl vadă, pentru a nu-și prejudicia poziția socială proaspăt cucerită. Va pune să fie dat afară pe scări de aprozi, în blestemul cumplit al părintelui său. Dimpotrivă, Tănase Scatiu are grijă de mama sa, locuiește cu ea, îi permite să manânce de dulce în zilele de post, să bea rachiu, o ia cu el în vizită la conu Dinu Murguleț. Când lui Mihai, fratele Sașei și fostul iubit al Tincuței i se descoperă o poliță de 5.000 de lei la zarafii din târg, Scatiu este cel care o răscumpără nu din trufie, ci dintr-un sentiment de recunoaștere față de neamul Comăneștenilor. Se regăsește aici vechea distincție dintre arta cu teză și arta cu tendință. Personajul lui Nicolae Filimon este un caracter văzut prin prisma unui moralist; personajul lui Duiliu Zamfirescu este un tip văzut prin prisma unui psiholog.

Dinu Păturică, Tănase Scatiu, Gherasim Tulbure, ariviștii din opera lui C. Sandu Aldea, Cezar Petrescu, Mihail Sadoveanu, Liviu Rebreanu, Ion Agârbiceanu, Dinu Săraru confirmă o imagine încetățenită în cultura română: căderea neamurilor și ridicarea

noroadelor. Ea traduce în plan artistic teza „elitelor și circulației lor”, enunțată de Vilfredo Paretó acum aproape un secol: „Istoria este un cimitir al aristocrațiilor”. Într-adevăr, elitele războinice și elitele latifundiare de la baza întemeierii statelor feudale din Europa și Asia au imprimat un cod al onoarei al moralității și vitejiei. Ele s-au impus în memoria socială a generațiilor viitoare prin războaie de cucerire sau apărare, prin coduri de legi, care au asigurat stabilitatea vieții sociale și o dezvoltare internă durabilă comunităților respective. Aceleași procese de modernizare politică și economică, prin extinderea votului universal, prin ratele înalte de mobilizare și modernizare politică vor permite intrarea în rândul elitelor politice a unor personaje de extracție socială joasă ale căror calități sunt minciuna, viclenia, corupția, dorința de parvenire. În terminologia lui Paretó ele sunt *elite vulpi* care au înlocuit *elitele lei*, caracterizate prin onoare, fidelitate, spirit de sacrificiu, mândrie.

Dinamica elitelor politice în istoria României are la bază un factor vitalist, propulsat de însăși logica dorinței și a interesului: setea de pământ, dorința de îmbogățire. Energii proaspete gâlgâie în subteranul vieții unui popor, așteptând momentul favorabil să răzbată, să învingă. Țipătul frenetic al vieții este mai puternic decât normele unui regim politic sau decât regimul juridic al proprietății. Individul proaspăt apărut în viața economică (misit, vechil, vătaf, arendaș) este admirabil echipat biologic pentru supraviețuire și va ști întotdeauna să găsească în sistem o nișă pe care să o exploateze în favoarea sa. Fie că această nișă se va numi oboseala unor bătrâni, încurcături juridice cu succesiunile, acordarea de drepturi politice și economice străinilor, acești indivizi vor exploata cu promptitudine orice ocazie favorabilă apărută. Să ne gândim la personajul Levi Tof din romanul *Paștele blajinilor* al lui Mihail Sadoveanu, unul din cele mai izbutite ale sale, de altminteri și la celebra lui „metodă dialectică” de descoperire a adevărului.

Duiliu Zamfirescu va pune admirabil în evidență psihologia de clasă a noilor arivişti, în dialogul dintre Tănase Scatiu și Sașa Comăneșteanu:

„– Ei, așa-i cu boierimea noastră; ia bani cu dobândă ca să petreacă la străinătate, și când la plată, tufă. Noi stăm colea și ne roadem din unghii, ca să le plătim arenzile, iar creditorii dumnealor le vând averile la mezat.

– Ia lasă, d-le Tănase, că tot dumneavoastră sunteți creditorii. (…)

– Bine, coană Sașo, nu vezi că l-au mâncat alții… Nu era mai bine să-l pui eu în pungă, că mi-am trecut o viață întreagă muncind pe pământul lui?

– Tocmai de aceea, eu credeam că ar trebui să ai milă de el, tocmai fiindcă ai făcut stare pe moșia lui. Tănase Scatiu plesni din degete și suieră ca un șarpe:

– Boierii, boierii, cum se apără!…Ehe! s-au dus vremurile alea. Acuma chimiru! Ai bani? ești boier, n-ai bani? poți să fii coborât cu hârzobul din cer, tot degeaba. Este?” [197]

Ciocoiul nou este un diletant cu pretenție care știe de minune să-și ascundă incompetența în spatele diplomelor cumpărate cu taxe uriașe la universități prestigioase din afară sau cu taxe derizorii în România. Ciocoiul nou fuge de răspundere și preferă să-i pună pe alții în față, rude sau oameni de încredere. El va face afaceri cu statul bolnav „în spatele ușilor închise”, departe de ochii lumii. Altminteri, este un extravertit: el nu își mai contemplă urcușul pe o sofa orientală învăluit de aburii cafelei sau de aroma narghinelei. El se afișează în baruri cu fițe, face cheltuieli ostentative, are o colecție de mașini de lux și își petrece concediile în stațiunile exotice din străinătate.

„Există un fariseism foarte vizibil și dizgrațios caracteristic diletanților cu pretenție. Oamenii de acest fel iau cu atât mai ușor

---

[197] ZAMFIRESCU, Duiliu, Viața la țară (1985) *Viața la țară*. Editura Ero Press, București, 2009, pp. 81-82.

atitudinea competiției serioase cu cât se feresc mai abil de a o pune la adevărata încercare. Diletantul pretenţios este un domn prin excelenţă dificil, care știe să se păzească de răspundere cu minunata măiestrie. Deși „diletant" posedă virtuozitatea considerabilă de a-și masca incompetența și a speria prin severitatea judecății sale".[198]

Oricâte divergenţe ar avea, ciocoii noi cu bodyguard ai lui Dinu Săraru au conștiința că sunt un grup și că trebuie să rămână solidari, uniți. Ei provin din eșalonul doi al nomenclaturii comuniste, se cunosc între ei pentru că și în vechiul regim făceau afaceri ilegale. Singurul lor efort și singura lor emoție a fost să prindă trenul Revoluției cu toate avantajele de rigoare. Vechilor structuri mafiote li s-au adăugat relații clientelare în care afacerile prosperă în condițiile unui stat slăbit, ale crizei de autoritate, ale statului de drept și ale unui vid legislativ premeditat. Liderul de partid, care este și prim-ministru, le protejează afacerile sau îi apără, în schimb, aceștia finanțează partidul și campania electorală a liderului. Orice încercare de eschivare sau de nesupunere la codul de onoare al mafioților va fi scump plătită ca în cazul arestării lui Dandu Patricianu, dimineața, în prezența televiziunilor de știri. Remarcabil la Dinu Săraru este portretul de grup făcut acestor „băieți de cartier" care, în lipsa unei instrucțiuni mai mult decât sumare, posedă o inteligență nativă și o artă a disimulării, un simț al pericolului ieșite din comun. Acest grup, conturat printr-o tipologie extrem de plastică a personajelor, dispune de un cod al comunicării în care comunicarea nonverbală, gestica, expresia feței, privirea dau adâncime psihologică relațiilor umane.

---

[198] ZARIFOPOL, Paul, Frivolitate pompoasă. In: *Din registrul ideilor gingașe*. Editura Cultura Națională, București, 1896, p. 253.

CAPITOLUL VII
POPULISMUL

7.1. Definiție și caracteristici

Termenul „populism” a dat naștere la dezbateri pasionate în ultimele decenii, datorită semnificațiilor sale numeroase și ambigue. Plecând de la un calc lingvistic: norod (popor, în limba rusă) «*narodnicism*; *popor*» *populism* peste semnificația originară a termenului de curent de opinie s-au suprapus cele social-politice și, în ultimul timp, cea de discurs sau stil de comunicare. Acest curent de opinie se originează în viziunea demofilică și contestatară a romantismului social-politic. În romantism, mișcarea popoarelor este planul inteligenței și voinței divine infailibile. Între masă și personalitate se instituie un sistem de vase comunicante în care eroul romantic devine exponentul voinței populare. De aceea, romantismul militează pentru un regim politic republican și o nouă formă de guvernământ, bazată pe participarea poporului la luarea deciziilor politice și la exercitarea suveranității naționale. Romantismul este, deopotrivă, o nouă filosofie despre lume și viață, dublată de o nouă sensibilitate față de natură. Romantismul este și o nouă filosofie care conferă o nouă dimensiune formelor de guvernământ clasice prin patosul schimbării sociale în avantajul celor mulți și umili. Eroul romantic este un revoluționar republican, un demofil, care luptă pentru eliminarea nedreptăților sociale, pentru

ocrotirea celor slabi și neajutorați, pentru ocrotirea femeilor și a copiilor. Eroul romantic este un răzvrătit, un demolator de reguli prin excelență. Modelul său preferat este Prometeu, titanul răzvrătit care a furat focul și l-a dăruit oamenilor și pentru care Zeus îl pedepsește. Legat cu lanțuri de o stâncă din Caucaz, el are curajul să spună: NU! ordinii instituite de Zeus, chiar dacă în fiecare zi un vultur trimis de acesta îi ciugulește din ficat.

Romantismul cultivă antiteza sub toate formele ei; prin urmare, nu este de mirare că eroul romantic, provenit din cele mai umile straturi sociale, posedă o noblețe aristocratică a virtuților. El cultivă figurile reprezentative ale unui trecut exemplar pentru un prezent nu întotdeauna la înălțimea acestui trecut. Imaginea geniului, conducător de popoare, atât de scumpă romanticilor, a găsit în figurile reprezentative ale vieții publice repere orientative pentru opera de guvernare.

Pe lângă dimensiunile social-politice, romantismul sau perioada romantică mai cunoaște un proces cu implicații adânci pentru studiul de față. Este vorba de afirmarea conștiinței naționale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, proces care coincide cu formarea statelor naționale și a națiunii și impunerea lor ca subiect de drept public internațional. Are loc o translatare semantică în care termenul „popor" a fost investit cu atributele națiunii; conștiință de sine, comunitate de limbă și cultură, de destin istoric care, în calitate de formă de integrare superioară a unei comunități a asimilat poporul aflat într-un proces organic de evoluție. Romantismul a dat ideii de națiune și celelalte componente ale specificului național: cultul istoriei, descoperirea folclorului și a mitologiei autohtone, formarea limbii literare pe baza unei norme unice supradialectale. Acestei comunități descoperite romanticii îi acordă o aură sacră, un nucleu al devenirii în timp de unde exaltarea mistică a lor în fața virtuților pe care le poate degaja poporul.

Afirmarea teoriilor contractualiste și a democrației în viața politică, teorii care fac din voința generală sursa legitimității politice, amplifică și confirmă, totodată, acest proces de idealizare a poporului. Prin urmare, populiștii se vor referi la aceste calități ale poporului, subînțelegând, de fapt, națiunea.

Populismul nu are un corpus doctrinar sau ideologic coerent care să reflecte un sistem de valori original, o viziune personalizată asupra ordinii politice. El este un curent politic hibrid, transideologic cu împrumuturi din alte doctrine adaptate în fucție de pulsul afectiv al societății la un moment dat.

Populismului îi lipsește corpul doctrinar pe care îl au alte ideologii precum liberalismul, socialismul, conservatorismul etc. de la care împrumută concepte. În această direcție, Sorin Ioniță afirma că „populismul e mai curând o meta-doctrină, un soi de structură ideologică foarte generală, recurentă, care poate parazita alte doctrine mai bine definite, împingându-le către poziții excentrice”.[199] Cas Mudde crede că flexibilitatea populismului se datorează împrumutului de concepte din alte ideologii care, pe lângă faptul că aduc complexitate și stabilitate ideologiei populiste, duc și la formarea de subtipuri de populism.[200] Nu întâmplător, populismul operează împrumuturi masive din ideologiile de stânga: comunism, socialism, socialism-democrație care fac din eliberarea poporului de exploatare și din fericirea lui, din egalitate și protecție socială o rațiune a legitimității lor politice. Poporul, ridicat la statutul de nou actor politic care, din sudoarea muncii lui, întreține elitele bugetivore conferă doctrinelor de stânga un impact mobilizator deosebit. Nu în ultimul rând, populismul, spre deosebire de alte ideologii, nu are

---

[199] IONIȚĂ, Sorin, In numele Populismului. Scurtă analiză a populismului ieri și azi. In: MUNGIU-PIPPIDI, Alina (coord.), *Doctrine politice: Concepte universale și realități românești*. Polirom, Iași, 1998, pp. 206-208.

[200] MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristobal, *Populism*. Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 499.

adepți declarați, dat fiind faptul că nu are nevoie de partide politice pentru a exista și datorită percepției negative care îi este asociată.

Prin urmare, populismul este o stare de spirit, un curent care are la bază o concepție mitico-magică despre politică. Este vorba de o entitate mistică, numită popor, prevăzută cu puteri misterioase, originare într-un trecut fabulos. Este o nouă modalitate de a înțelege finalitatea politicului și mecanismele puterii. În cadrul procesului de cunoaștere credința înlocuiește rațiunea, patosul discursului negocierile iar declarația de iubire față de popor satisfacerea nevoilor. Este suficient să pronunți Numele, adică Poporul, și speranțele sau promisiunile liderului trebuiau să fie satisfăcute. Fenomenul este întrucâtva analog cu violența simbolică postdecembristă din România: era suficient să critici sistemul totalitar, să te lepezi de el pentru a prinde apoi, curat ca lacrima, trenul democrației, cu toate privilegiile lui. În fond, această schemă a purificării prin iubire este un pattern care are la bază mărturisirea păcatului. Voința de îndreptare, prin spovedanie, se prezumă în religia creștină, plecând de la iubirea nemărginită a lui Dumnezeu față de sclavii săi.

În ce privește subiectul politic al populismului se pune întrebarea: care popor? Se știe că una din trăsăturile populismului este antielitismul. Aversiunea față de elitele tehnice, administrative, politice, deoarece sunt corupte sau incompetente îl determină să-și îndrepte atenția spre clasele producătoare de venit național, muncitorii și țăranii. Ce facem în acest caz cu săracii de la sate și cu marginalizații, neintegrații și cu șomerii de la orașe? Acești „descamisados” au și ei drept de vot, mai ales în cadrul referendumurilor. În această privință, s-ar cuveni cercetată relația dintre rata de participare și mobilizare politică și gradul de conștiință al unor vaste sectoare populare. Nu cumva aceste grupuri fără de prihană, posesoare ale unui instinct politic irefutabil, îngroașă rândurile clientelismului politic și își vând voturile ori dintr-o dulce inconștiență,

ori fără să poată calcula consecințele dezastruoase ale unui asemenea gest pe termen lung?

Este oare poporul acele minorități zgomotoase, de cele mai multe ori violente, plătite cu ziua pentru a apăra niște principii și drepturi despre care ele nu au habar și al căror scop este de a neutraliza prin teamă orice acțiune a opoziției sau pentru a forța recunoașterea unui act ilegal? Nu, în viziunea populiștilor clasici poporul este acea majoritate tăcută și cinstită, respectuoasă de legi și datini, cu frică de Dumnezeu, care trăiește din sudoarea muncii sale, în strânsă legătură cu mediul și tradiția istorică. Poporul este țărănimea care, datorită vechimii sale în istorie și reprezentativă pentru specificul său național, prezintă filonul aurifer pentru construcțiile mitice din discursul populist. Poporul este, de asemenea, clasa muncitoare care prin exploatare inumană creează plusvaloare pentru clasele avute. În general, indiferent de formele istorice ale populismului, de specificul culturii politice, de zona geografică și de perioada istorică, acestuia îi sunt caracteristice următoarele trăsături comune: 1. vâscozitatea conceptului: prezența elementelor populiste în toate doctrinele și ideologiile; 2. referința mitică la popor; 3. contestarea ordinii politice prezente (*antiestablishment*); 4. antielitism; 5. existența liderilor harismatici; 6.contactul direct al acestor lideri cu masele fără mediere instituțională (partide, organizații politice etc).

Margaret Canovan vede în populism un socialism agrar prezent în țările agricole înapoiate,ca urmare a modernizării politice și economice întârziate.

Acestui populism îi este proprie convingerea că valorile morale și politice se află în clasele de jos, majoritare prin urmare că voința poporului ca atare este superioară oricărei alte voințe.[201]

---

[201] CANOVAN, Margaret, *Populism.* Junction Books, London, 1981.

M. Canovan propune o delimitare între două tipuri fundamentale de populism: populismele agrare, printre care radicalismul țărănesc american al *People's Party*, mișcările țărănești est-europene și *narodnicii* ruși de la sfârșitul secolului al XIX-lea, populismele politice (precum peronismul argentinian, democrațiile referendare, populismul reacționar și rasist și populismele demagogice antiideologice numite „populismele oamenilor politici".[202] Canovan identifică trei trăsături care caracterizează orice formă de populism: 1. exaltarea poporului; 2. apelul la popor ca strategie dominantă a discursului politic populist; 3. antielitismul ca element ideologic constitutiv permițând critica radicală a *establishmentului*.[203]

În viziunea lui Paul Taggart, populismul s-ar caracteriza prin șase trăsături: 1. ostilitate față de democrația reprezentativă; 2. tendința populiștilor de a se identifica cu o lume ideală pe baza unui trecut reprezentativ, de a valoriza acest trecut și de a-l transforma într-un referențial pentru o lume mai bună; 3. lipsa unui corpus doctrinar și a unor valori proprii, datorită faptului că, în procesul de construire a acestei lumi ideale, valorile pot aparține unor ideologii diferite, de dreapta sau de stânga; 4. *reacția la un sentiment de criză* pe care populismul crede că o poate rezolva prin altfel de mijloace decât cele clasice (austeritate, concedieri etc); 5. *caracterul autolimitativ al populismului*. Mai ales în situații de criză, populiștii adoptă politici pe termen scurt, care „să ia ochii poporului" dar care nu au eficiență și nu rezistă pe termen lung; 6. *caracterul cameleonic*, adică tendința de a avea anumite trăsături sau nu în funcție de contextul politic, social sau economic în care apare, de cultura politică, regim sau instituții politice ale țărilor unde apare.[204]

---

[202] CANOVAN, Margaret, *Trust the people. Populism and the Two Faces of Democraty*. In: *Political Studies*, nr. 47, 2009, p. 13.

[203] *Ibidem*, pp. 2-16.

[204] TOGGART, Paul, Populism and the Pathology of Representative Politics. In: MENY, Yves, SUREL, Yves (editori) *Democracy and the Populist*

Daniel Șandru definește populismul ca fiind o ideologie particulară de factură transdoctrinară, asumată sau nu la nivel partidist, care proiectează într-un spațiu politico-social de orientare maniheistă, o definiție unilaterală a «poporului», pe care îl opune reprezentanților politicii instituționalizate (așa numita «elită») și care asumă drept scop recâștigarea «suveranității» în condițiile unei adaptabilități economice, sociale, politice și organizaționale de natură procesuală.[205]

Cele mai multe definiții propuse de specialiști consideră populismul ca fiind o ideologie cu trăsături aparte. Cas Mudde vede în el două elemente fundamentale: masa de cetățeni și „celălalt". Astfel, populismul ar fi „o ideologie care consideră că societatea este împărțită, în mod fundamental, în două grupuri omogene și antagonice, «poporul pur» versus «elita coruptă» și care argumentează că politica ar trebui să fie expresia voinței generale a poporului".[206]

Robert Jansen propune o reconceptualizare a populismului, văzându-l mai mult ca pe o mișcare, ca pe un proiect politic. În acest sens, el susține că populismul este „orice proiect politic susținut la scară largă care mobilizează în acțiuni politice sectoare sociale obișnuite, marginalizate, în timp ce se articulează o retorică naționalistă și anti-elită, care valorizează omul obișnuit".[207]

Altă caracteristică ar fi prezența teoriilor conspiraționale și monolitismul politic. Având în vedere că se adresează maselor, care au neajunsuri și frustrări și care înțeleg mai greu complexitatea modului de funcționare a societății moderne, populiștii găsesc în teoriile

Change. Oxford, Palgrave, 2002.

[205] ȘANDRU, Daniel, *Populismul*. In: Eugen Huzum (coord.) *Teorii și ideologii politice*, Iași, Institutul European, 2013, p. 197.

[206] MUDDLE, Cas, *The Populist Zeitgeist*. In: *Government and Opposition*. Vol. 39(4): 542-563, p. 543, 2004.

[207] JANSEN, S., Robert, *Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism*. In: *Sociological Theory*, Vol. 29(2):75-96, 2011, p. 82.

conspiraționale justificări pentru diverse acțiuni. Monolitismul politic trimite la ideea unui singur interes, interesul general, acela „al poporului" și critică interesele care i se opun. Populismul ar fi xenofob într-o măsură mai mare sau mai mică și respinge noutatea și schimbarea. De aici rezultă și neîncrederea în instituțiile politice sau economice și critica lor radicală. În plus, prin critica instituțiilor care au rolul de a reprezenta voința poporului, se dorește și accentuarea legăturii directe dintre popor și lideri".[208]

O accepţiune contemporană, foarte peiorativă, a termenului îi desemnează sub această etichetă pe toţi demagogii care fac promisiuni fără acoperire în numele poporului pe care îl proclamă ca suveran și în ai cărei reprezentanţi se erijează.

La limită, populismul este o combinaţie dintre un stil de comunicare și un stil de conducere foarte personalizate. Ele reprezintă o legătură directă între lider și popor, peste instituţiile statului care sunt fie ineficiente, fie corupte, fie învechite. Aceasta înseamnă că într-un regim populist președintele încarnează voinţa naţională și concentrează principalele puteri ale statului, el „fiind autorizat prin delegaţie să guverneze așa cum consideră el".[209]

Populismul este o mișcare sau un curent politic care dispune de un puternic fond emoţional, alimentat de neîncrederea în viitor, în instituţii, de lipsa unor perspective reale de dezvoltare. Nu întâmplător el apare în regimurile politice din Lumea a Treia, în tranziţia de la regimurile totalitare la cele democratice unde corupţia, lipsa proceselor de legitimare, criza instituţiilor și eșecurile au alimentat această tendinţă de *leadership* paternalist. O altă caracteristică a mișcărilor populiste este că au o ideologie amorfă, redusă în esenţă la funcţia de incitare și mobilizare care nu structurează sistemul de

---

[208] IONIȚĂ, Sorin, *op. cit*. p. 197.

[209] GUILLERMO, O'DONNELL, Democraţia delegativă? În: *Cuadernos de CLAEN*, Anul XVII, Nr. 61, Montevideo, 1992, p. 17.

valori într-un model de schimbare socială. În general, mișcările populiste au un numitor comun și anume contactul mistic cu masele, apoteoza poporului ca agent politic în istorie. Aici, dimensiunea demagogică a populismului iese în evidenţă deoarece referinţa la realităţi cu puternică încărcătură emoţională: patria, poporul, naţiunea, trecutul istoric glorios, lupta pentru independenţa naţională creează premisele psihologice ale marii manipulări. Din punct de vedere doctrinar, populismul este o sinteză contradictorie între o ideologie și practica puterii, sinteză indusă de reacţia faţă de criza economică din 1929-1933. Este vorba de cooptarea și asimilarea clasei muncitoare în sistem, pentru a conserva ordinea politică existentă.

Ca fenomen social-politic, populismul a apărut în condiţiile specifice ale câștigării independenţei de stat din America Latină în prima jumătate a secolului al XIX-lea. El caracterizează un anumit mod de exercitare a puterii dintr-o perspectivă paternalistă, naţionalistă și demagogică. Cunoscutul sociolog francez, specialist în problema schimbărilor sociale, Alain Touraine, vede în populism „o reacţie de tip naţional faţă de o modernizare care este dirijată din afară. Tema sa centrală este de a respinge rupturile impuse de acumularea capitalistă sau socialistă, de a compensa modernizarea indusă printr-o creștere a controlului colectiv al schimbărilor economice și tehnice, pe scurt, de a menţine sau de a recreea o identitate colectivă prin transformări economice care sunt, în același timp, acceptate sau respinse. Populismul este o încercare de control antielitist al schimbării sociale".[210]

La nivel regional, criza economică din 1929-1933 nu a pus în discuţie ordinea oligarhică. Relaţiile de dependenţă Centru-Periferie au anihilat criza modelului de dezvoltare bazat pe export, în primul rând prin integrarea claselor populare în logica de

---

210 TOURAINE, Alain, *La parole et le Sang. Politique et societés en Amérique latine*. Editions O. Jacob, 1988, p. 165

funcţionare a sistemului. Culturile politice contribuie și ele la acest proces, prin dezvoltarea unei matrici comportamentale comune.

„Se înţelege ușor că o asemenea practică a puterii a avut un recurs amplu la reprezentările simbolice. Manipularea simbolurilor – „naţiunea", „poporul" – a fost pandantul absenţei veritabile de schimbare. Discursul a înlocuit adesea acţiunea. Dar să ne imaginăm și cum retorica populistă ascundea fermenţi destabilizatori. Mobilizarea poporului putea să articuleze o logică necontrolabilă de politizare care trebuia stopată".[211]

O viziune sintetică a populismului ne este oferită de Garcia Montero, ea cuprinzând cinci aspecte principale: un *leadership* de tip personalist și paternalist, dar nu necesar carismatic; o coaliţie multiclasială, eterogenă, care concentrează sectoarele inferioare ale societăţii, un proces de mobilizare politică de sus în jos, care elimină formele instituţionalizate de mediere sau le subordonează unor legături personale; o ideologie amorfă sau eclectică, caracterizată printr-un discurs care exaltă sectoarele inferioare sau care este antielitistă și *antiestablishment*, un proiect economic care utilizează metode redistributive și clienteliste generalizate cu scopul de a obţine sprijinul sectoarelor populare.[212]

Mulţi specialiști contemporani au observat faptul că structura de rezistenţă a populismului nu este caracterul său intelectual sau pragmatic ci fondul emoţional, cel care, în lipsa ideologiei, pune liderul în contact mistic cu masele: „În general, mișcările populiste au un caracter antiintelectual, chiar și în rândul intelectualilor care aderă la ele. Alte ţinte favorite ale populiștilor sunt: *estabilishment*-ul, elitele economice (finanţiștii în special), militarii, religia (deși

---

[211] DABÈNE, Oliver, *L'Amérique latine au XX-e siècle*, Armand Colin, Paris, 1994, p. 65-66.

[212] Apud TAGUIEFF, Pierre, André, *L'Illusion populiste. De l'archaique au mediatique*. Berg International Editeurs, Paris, 2002, pp. 125-133.

fiind tradiţionaliști în același timp sunt și religioși) etc. Populismul se opune inechităţilor sociale produse de instituţii, dar acceptă inegalităţile structurale".[213]

Acest fond emoţional al populismului derivă din tensiunile sociale provocate de epocile de tranziţie, de eșecul regimurilor democratice, de prăbușirea încrederii în instituţiile statului care determină masele să caute alte soluţii: „Vitalitatea uimitoare pe care o degajă populismul este, într-o ultimă analiză, mai mult un semnal de alarmă decât o explozie violentă, capabilă să învingă totul în trecerea sa. Este vorba însă despre o mișcare de profunzime, o reacţie de furie și de neîncredere faţă de instituţii".[214]

7.2. Forme istorice de populism

Fie că este o reacție față de „marea politică" sau de patologiile democrației, fie că este o consecință a modernizării întârziate în societățile tradiționale, populismul este un fenomen complex, cu o arie de manifestare extrem de răspândită. Chiar dacă în unele țări populismul a dus la regimuri autoritare, el trebuie deosebit cu grijă de regimurile dictatoriale sau totalitare ca și de ideologia și manifestările extremei drepte. Să luăm un exemplu: Conservatorismul exaltă trecutul, idealizează formele de viață istorice, se pronunță pentru continuitatea guvernării prin democrația reprezentativă, dar este elitist, are o viziune despre perfectibilitatea naturii umane mai curând pesimistă. Pe de altă parte, regimurile totalitare promovează partidul unic, instituie controlul absolut al statului asupra societății (citește: poporului), suprimă orice fel de democrație, fie ea directă, reducând-o la un simulacru, impune cu forța o ideologie străină de interesele și psihologia poporului.

---

213 CANOVAN, Margaret, *The Populism*. p. 197 și urm.

214 CANOVAN, Margaret, *op. cit*., p. 197 și următoarele.

În general, în literatura de specialitate din ultimul deceniu s-au consacrat două mari tipuri de populism:

I. Populismul protestatar (societal);

II. Populismul identitar (național).

Populismul protestatar (societal) se manifestă în următorii parametri:

1. Idealizarea democrației directe;
2. Denunțarea reprezentării politice, a *establishment*-ului și a elitelor trădătoare;
3. Antiintelectualismul, implicând exaltarea cunoașterii spontane sau a înțelepciunii ascentrale a „poporului" care cunoaște mai bine realitatea din comunitate decât conducătorii săi înstrăinați.
4. Hiperpersonalizarea figurii harismatice a liderului;
5. Apărarea proprietății private, a pieței libere ca și a micilor întreprinzători.

Populismul identitar (național) se caracterizează prin:

1. Apelul politic la popor, fără distincție de clasă, de tendințe ideologice sau de categorii sociale;
2. Apelul *direct* la poporul *autentic* și numai la el, definit ca „sănătos", „simplu", „cinstit", dotat cu instinct „infailibil";
3. Apelul la mitul Salvatorului, încarnat în liderul harismatic;
4. Opoziția maniheică dintre „noi" și „ceilalți" cu variantele: Bine/Rău; trădători/patrioți etc.[215]

Margaret Canovan[216] clasifică populismul în două mari familii:

A. Populismul agrar

B. Populismul politic

---

[215] TAGUIEFF, Pierre, André, *L'Illusion populiste. op.cit*. p. 114.

[216] TAGUIEFF, Pierre, André, *La République menacée.* Paris, Textuel, 1966, p. 35.

A. *Populismul agrar* se împarte, la rândul lui, în trei tipuri:
1. *Populismul radical*, manifestat prin protestul fermierilor din Vestul și Sudul S.U.A. care în 1892 a dus la crearea *People's Party* (Partidul Poporului). Acest populism critica *establishment*-ul american, civilizația industrială, efectele modernizării asupra proprietarilor mici și mijlocii. (Vezi John Steinbeck *Fructele mâniei*).
2. *Populismul agrar* sub forma curentelor, doctrinelor și partidelor țărănești din Europa Centrală și de Sud-Est. După primul război mondial în țări precum Bulgaria, România, Polonia, partidele agrare vin la putere ca urmare a preocupărilor pentru modernizare prin dezvoltarea agriculturii.
3. *Socialismul agrar*. Prototipul acestui populism este narodnicismul (populismul rus), caracterizat prin idealizarea comunității rurale și prin crearea unei agriculturi moderne care să aibă la bază proprietatea în devălmășie (*mir*).

B. *Populismul politic* presupune mobilizarea grupurilor intermediare și marginale, a oamenilor care muncesc pentru acțiunea politică în numele suveranității populare și a democrației directe, participative. Margaret Canovan distinge patru tipuri de populism politic:
1. *Dictatura populistă*, după modelul peronist, regim autoritar de tip național-popular. În aceste „cezarisme populiste" foarte răspândite în America Latină în secolul la XX-lea, se întâlnește o dimensiune bonapartistă care explică slăbiciunea burgheziilor naționale și incapacitatea lor de a impune o dominație stabilă sau de a realiza o revoluție națională în profitul lor. (…)
2. *Democrația populistă,* încarnată de modelul elvețian în special, de tip referendar sau democrația participativă este

legată de structura federală a statului. Procedurile democratice directe sau, mai exact, semidirecte sunt aici foarte diversificate: inițiativa populară care permite unei părți a poporului sa propună o revizuire totală sau parțială a constituției, referendumul legislativ facultativ, referendumul constituțional obligatoriu…[217]

3. *Populismul reacționar,* în stilul național-rasist, ilustrat în cursul anilor ’60, de George Wallace în Statele Unite și de Enoch Powell în Marea Britanie. Fost guvernator al statului Alabama între 1962-1966 și 1970-1974 Wallace a devenit celebru pentru opoziția sa la campania pentru egalitatea în drepturi ca și față de lupta împotriva segregării rasiale în școli. În campania prezidențială din 1968, el a mizat pe temele respectării legii și a ordinii, ale denunțării elitelor rupte de cetățeni, ca și pe exploatarea prejudecăților contra negrilor. La rândul său, Powell se baza pe o puternică ostilitate împotriva imigranților și pe protecționism economic. „După înființarea Partidului Populist American (1984) de către neonazistul Willis Carto, populismul reacționar de coloratură rasistă a găsit în S.U.A. în cursul anilor ’80 și ’90, un nou lider în persoana lui David Duke, în discursul căruia se puteau recunoaște anumite teme scumpe Ku-Klux-Klan-ului, centrate pe apărarea «rasei albe» și a «civilizației albe»”.[218]
4. *Populismul politicienilor.* Apelul la popor, dincolo de clivaje ideologice sau politice. Această practică populistă relevă ceea ce s-a numit „populism banal” cel care în Franța s-a

[217] MÉNY, Yves; SUREL, Yves , *Par le peuple, pour la people*, op. cit. pp. 191-192.

[218] HERMET, Guy, *Sociologia populismului*. Editura Artemis, București, 2007, p. 146.

manifestat în intervențiile lui Jaques Chirac în cursul campaniei prezidențiale din 1995.[219] Manifestându-se sub forma unor atitudini sau figuri de stil, acest populism este unul retoric, ocazional, nu lipsit de oportunism. Reactivând tematica populistă a rupturii dintre popor și elitele politice, recurgând la apelul întregului popor, la suveranitatea poporului, Jaques Chirac a demonstrat că este capabil să utilizeze în mod eficient anumite componente ale repertoriului populist.[220]

7.2.1. Narodnicismul

Termen creat din cuvântul rus norod *narodnicestvo* > popor > poporanism (populism). Narodnicismul marchează o etapă importantă în istoria social-politică a Rusiei secolului al XIX-lea, o Rusie sfâșiată de contradicții și de mari discrepanțe între aristocrația latifundiară și marea masă a poporului formată din țărani (mujici). Narodnicismul este un curent creat de *intelighenția* (intelectualii) rusă care propunea un nou model de dezvoltare pentru Rusia și anume crearea unei agriculturi moderne, formarea comunităților rurale *(obciscina*) care să aibă la bază proprietatea în devălmășie asupra terenurilor (*mir*) și o nouă filosofie de repartiție a produsului muncii. Narodnicii respingeau modelul de dezvoltare prin industrializare pe care îl considerau străin de structura morală a poporului rus și viciat în esența sa de formele importate dintr-un Occident bolnav.

---

219 BIRNBAUM, Norman, Populismo, reaganismo, democrazia statunitense. În: *Critica marxista*, nr. 1, 1987, p. 38

220 BASSET, Yann; LAUNAY, Stephen, O polemică latino-americană: populismul. In: GHERGINA, Sergiu; MISCOIU, Sergiu; SOARE, Sorina (ed.), *Populismul contemporan. Un concept controversat și formele sale diverse*. Institutul European, Iași, 2012, p. 189.

Sub influența filosofiei kantiene și a romantismului demofil narodnicii au readus cu deosebită forță în peisajul politic de atunci problema „datoriilor uitate" față de popor, a obligației morale de a-l ajuta să ajungă la o condiție umană mai demnă prin educație, cultură și cunoaștere, prin puterea exemplului personal. În acest sens, narodnicii au instituit un vast sistem de propagandă de la „mersul în mijlocul poporului" până la organizarea de greve și comploturi. Studenții se duceau în vacanța de vară la sate să-i ajute pe țărani la munca câmpului, se angajau ca tăietori de lemne sau ca luntrași. Narodnicii participau duminica la slujbele religioase, se îmbrăcau în costum național, trăiau în familiile mujicilor, se implicau în sistemul de sănătate, își împărțeau salariile, precum preoții muncitori din Franța sau America Latină. Narodnicii „nu au decât o singură regulă de comportament și o singură convingere: acțiunea cu și pentru popor; sacrificiul personal în slujba lui ca regulă de comportament sau normă de viață și convingere că salvarea pământului rusesc nu se va ivi decât din rândurile acestor țărani reduși la condiția de serbi".[221]

După 1870, prima organizație populistă din Rusia, *Zemlia i Volya* (P*ământ și libertate*), nemulțumită de lipsa de reacție a țăranilor față de proiectele narodnice, se scindează. Din aripa ei stângă apare o nouă grupare – *Narodnaia Volya* (Voința poporului). Ideologii ei – Bakunin, Kropotkin, Neceaev – propun o nouă formă de luptă politică, violența revoluționară și anarhismul pentru atingerea obiectivelor propuse.

Populismul rus are un specific aparte care, pentru a fi înțeles, trebuie studiat în părțile lui componente: politic, agrar și ideologic. În el pot fi detectate filoane ale gândirii religioase, morale și geopolitice. Este vorba, în primul rând, de valorizarea stilului de

---

[221] HERMET, Guy, *Sociologia populismului*. Artemis, București, 2007, p. 177.

viață al mujicului (țăranului rus) caracterizat prin noblețe, bunătate și simplitate. În această privință, viața de la țară descrisă în *Anna Karenina* de L. N. Tolstoi rămâne un model al genului. În al doilea rând, ortodoxismul transfigurează noțiunea de societate și de om în comunitate organică și în persoană prin deschiderea sufletului în fața lui Dumnezeu, prin mistica iubirii și a rugăciunii. Ortodoxia rusă se consideră „a treia Romă" între un creștinism occidental bolnav și creștinismul salvat de ea o dată cu căderea Bizanțului. De aceea, în Sfânta Rusie relația dintre divinitate și credincios coboară de sus, în cadrul unei naturi îndumnezeite care este eliberată de forțele Răului.

Un alt element al populismului rus este slavofilismul care, împreună cu ortodoxismul, constituie forțele adânci ale teluricului care înaintează în organic și care face din ortodox un om al pământului. Prin elanul lui de cuprindere spațială slavofilismul pregătește lumea creștină pentru paradigma imperială a Sfintei Rusii, ca misiune eliberatoare a lumii și ca salvare a lumii creștine dată de Dumnezeu.

Reforma agrară și eliberarea iobagilor din 1861 nu au produs efectele scontate. Contradicțiile dintre marii proprietari și țărănime s-au accentuat în condițiile unui regim politic tot mai opresiv,reprezentat de autocrația țaristă. Eliminarea fizică a țarului și declanșarea unei revolte generale împotriva sistemului era tactica adoptată de gruparea *Narodnaia Volya* (Voința Poporului). Primul grup, transformat ulterior în partid, *Zemlia i Volya* (Pământ și Libertate), format din Nathanson, Plehanov, Vera Zasulich etc preconiza împărțirea de pământ țăranilor pe cale revoluționară și organizarea comunităților rurale (*obsciscina*) care să stea la baza regenerării morale și politice a Rusiei. O parte din acest grup se va găsi printre întemeietorii Partidului Social-Democrat Rus din 1898.

7.2.2. Populismul american

Populismul american a luat forma unei revolte populare împotriva dezagregării morale a structurilor sociale tradiţionale indusă de capitalismul sălbatic în perioada 1880-1900 în zonele rurale vaste din Sud și din Vest. El a fost descendentul direct al antifederaliştilor care nu vedeau cu ochi buni formarea unui guvern central puternic, compus din elitele latifundiare și care nu comunica cu comunităţile locale: „El s-a dezvoltat pe trunchiul unei tradiţii americane articulate pentru prima oară în mod sistematic de Jefferson, dezvoltată de Jackson și continuată de Lincoln (cu o influenţă de calvinism melancolic). Era vorba de tradiţia unei democraţii a proprietarilor și meseriașilor liberi, capabili să se considere egali între ei, datorită unor diferenţe mici între averi".[222]

O altă sursă a populismului american este exaltarea virtuţilor civice și religiei civile din perioada premergătoare Declaraţiei de Independenţă. Acest curent exalta autoguvernarea comunităţilor locale și se opunea formelor de autoritate centralizată. El se pronunţa împotriva sclaviei, pe care o vedea ca pe o ameninţare la adresa muncii libere. Populismul american considera că instituţiile primare: familia, biserica și școala au dat naţiunii acea identitate morală și culturală în acord cu valorile religioase ale Crezului american.

Populismul american se deosebește de narodnicism și de populismele latino-americane prin faptul că el apare într-o societate modernă și prin modul său de organizare. El apare sub formă de partid, Partidul Poporului (*People's Party*) creat în 1892. El se

[222] IONESCU-SIȘESTI, Gheorghe, *Politica agrară. Cu privire specială la România*. Librăria L. Alcalay et. Co., f.a., p.15.

opunea celor două partide principale din sistemul politic nord-american, partidul republican și democrat, pe care le considera că sunt în slujba marii finanțe internaționale și a unor forțe oculte și că uneltesc împotriva poporului american. Obiectivul declarat al acestui Partid al Poporului este de a „reda guvernul Republicii oamenilor simplii". În centrul mobilizării populiste nord-americane se află tema „democrației confiscate" de forțele oculte. Liderii săi denunță caracterul inuman al capitalismului, pericolele civilizației urbane și orientează protestul popular pe calea reformelor rurale și sociale. Ei pun pe același plan capitalismul cu Antichristul și critică „cultul lui Mamona". Partidul Poporului a cunoscut o anumită efervescență în peisajul electoral nord-american, la alegerile legislative din 1894 unde obține 1.500.000 de voturi. Datorită conflictelor interne, declanșate mai ales cu ocazia desemnării lui William J. Bryan candidat la alegerile prezidențiale din 1896, partidul va cunoaște o criză de identitate, agravată de concurența sindicatelor și de concurența celor două mari partide.

7.2.3. Populismele latino-americane

America Latină poate fi caracterizată, pe drept cuvânt, un creuzet al populismelor. Cauzele care au favorizat dezvoltarea populismului în această regiune țin chiar de specificul societăților latino-americane și de istoria lor. Nu trebuie să uităm că aceste țări au fost vreme îndelungată colonii spaniole, portugheze sau franceze, iar după câștigarea independenței lor (1820-1830) modelul de dezvoltare bazat pe ideologia liberalăimportată din Europa, va intra în conflict cu conservatorismul predominant în zonă înainte de războaiele de eliberare națională.

Sociologul italo-argentinian Gino Germani pune apariția populismului pe seama culturilor tradiționale și paternaliste din aceste

țări, culturi care s-au dezvoltat în mediul rural și sunt modelate de valori autoritare și conservatoare. În plus, urbanizarea rapidă și tardivă a unor țări din regiune a dus la apariția unui proletariat industrial profund marcat de valorile acestei culturi tradiționale și transformat într-o „masă disponibilă susceptibilă manipulării de către o putere autoritară".[223] De fapt, în regiune, începând cu deceniul al treilea al secolului XX, s-au practicat toate variantele de populism, „de la cea bazată, de la început, pe carisma personală a *caudillos*-ilor care treceau drept salvatori ai celor săraci, la versiunea ultramodernă a telepopulismului electoral trecând, mai ales printr-un populism indigen și agrar al cărui spirit era foarte apropiat de cel al romantismului revanșard al *narodnikilor* ruși".[224]

Istoria Americii Latine cuprinde dezvoltarea unor oligarhii latifundiare și a unor clase guvernante care au participat direct la formarea structurilor politice din țările respective. În țări ca Argentina, Chile, Peru și Columbia violența s-a instituționalizat, în opoziție cu „guvernarea personală" a *caudillos*. *Caudillos*, considerați precursorii populismului latino-american, erau lideri politici și militari care posedau autoritate și harismă. Expansiunea piețelor agrară și minieră a mărit puterea proprietarilor de mine și de terenuri care considerau, într-o măsură tot mai mare, statul centralizat ca structură de bază a organizării sociale. Formarea de partide și de corpuri intermediare a transformat treptat baza acestei organizări, prin trecerea de la puterea familiilor la structurile impersonale de putere și influență, ca urmare a controlului pe care acestea au început să îl exercite asupra formelor economice moderne. Exclusivitatea bazată pe deținerea de terenuri, venituri și pe poziția socială s-a transformat

[223] GAROFLID, C.; CORNĂȚEANU, N., Politica agricolă. In: *Enciclopedia României*. vol. III, București, 1939, p. 145.

[224] VASILIU, IOAN, C., Structura economică a agriculturii românești. In: *Enciclopedia României*. vol. III, București, 1939, p. 304.

în dominația bazată pe puterea politică și economică și pe controlul financiar. Transformarea oligarhilor în clasă dominantă a avut loc odată cu transformarea economiei rurale în economie industrială.

Caracterul societăților latino-americane din secolul al XIX-lea, în general nuclee agro-miniere legate de piețele de export, a contribuit la dezvoltarea inegală și la fragmentarea internă. *Caudillos* încercau să realizeze sau să conserve unitatea socială prin satisfacerea la nivel local a nevoilor economice care nu puteau fi satisfăcute la nivel central datorită lipsei piețelor naționale. Legăturile clientelare cultivate de *caudillos* ascundeau lipsa relațiilor economice moderne.

În opinia lui Pierre-André Taguieff, populismului latino-american i-ar fi caracteristice următoarele trăsături:

1. O capacitate de mobilizare a claselor populare (mai ales urbane) a căror disponibilitate este evidentă;
2. Hiperpersonalizarea mișcărilor și regimurilor de tip populist, pe modelul peronismului, getulismului sau cardenismului. Existența unui șef harismatic, dublat de un demagog eficient constituie regula.
3. Existența unei legături directe și personale, de ordin afectiv și imaginar între liderul harismatic și masele mobilizate. „Conducătorul" sau „ghidul" se prezintă în același timp ca purtător de cuvânt și protector, chiar binefăcător al săracilor. (…) de unde respingerea medierii instituționale, a *establishment*-ului, a sistemului parlamentar. Se regăsesc aici anumite caracteristici ale democrației plebiscitare. (…) Politologul brazilian Helio Jaguaribe a combinat, în modelul său de populisme latino-americane, puterea carismatică a liderului și o anumită concepție magică despre timp, privilegiind caracterul imediat al credinței naive în realizarea miracolului. (…)

4. Accentul pus pe națiune, ca soclu al identității colective și instantă a suveranității și afirmarea puternică a independenței naționale. Retorica naționalistă și antiimperialistă se desfășoară, mai ales, în tratamentul problemelor sociale și economice, nu lipsită de xenofobie. În Declarația de independență economică din 9 iulie 1947 Peron denunță astfel legăturile dominatoare ale capitalismului străin prezent în țară și își propune să recupereze drepturile și controlul propriu asupra bogățiilor economice naționale, să apere și să mențină capitalismul național.
5. Punerea în aplicare a unei strategii de încorporare, de integrare sau de cooptare a claselor populare cu scopul de a conserva ordinea oligarhică. Această strategie este ilustrată prin alianța dintre grupuri sociale cu interese contradictorii, justificată de o doctrină a colaborării de clasă. Politicile populiste de compromis au știut să recurgă la diverse instrumente care le-au făcut populare: o sindicalizare de masă (în Argentina o mișcare sindicală strict controlată), reforme sociale (reforma agrară realizată în Mexic), crearea de locuri de muncă prin măsuri protecționiste sau punerea în aplicare a unei protecții sociale în Argentina peronistă. Obiectivul declarat al revoluției din iunie 1943, a da puterea poporului a constat, mai ales, în a peroniza poporul ca și instituțiile.
6. O importanță din ce în ce mai mare acordată a ceea ce Peron numea „doctrina", discurs programatic plin de idealuri nobile, îndeplinind o funcție de legitimare. Dorința de compromis este marcată de încercarea de a răspunde la toate așteptările, de a satisface cererile contradictorii, de a reconcilia interesele opuse. De unde ambiguitatea, nedeterminarea, chiar confuzia discursurilor ideologice fabricate

pentru a difuza mitul unității organice a națiunii, justificând solidaritatea între clase.

7. Construcția unui partid deasupra claselor, cu vocație majoritară, mergând spre găsirea unei mișcări și unui electorat deasupra claselor. Este aici o caracteristică care este mai mult sau mai puțin realizată în diversele experiențe naționale ale populismului latino-american. (…)
8. Voința de a încredința statului responsabilitatea modernizării industriale și a dezvoltării economice.

7.2.4. Populismul agrarian în România

Apariția populismului agrarian în România are la bază preocuparea pentru soluționarea obsesive „chestii țărănești". Aceasta începe să fie pusă pe tapetul dezbaterilor publice o dată cu înscrierea țării noastre pe drumul lung și greu al modernizării economice și politice. Implicit, deschiderea vieții publice din România spre valorile democrației liberale, importate de pașoptiști din Occident, avea ca premisă, printre multe altele, eliberarea țăranului de servituțile feudale, transformarea lui în om liber.

Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea preocuparea pentru soarta țărănimii a creat un climat de caldă compasiune și de credință sinceră în propășirea țăranului. Scriitori și poeți, intelectuali proveniți de la sate au contribuit ca această demofilie să capete o expresie sistematică în revistele și curentele filoagrariene de la începutul secolului al XX-lea: sămănătorism, poporanism, agrarianism. Cultivarea idealurilor social-politice demofile a găsit în Războiul de Independență un prilej ideal de confirmare a virtuților civice și ostășești ale țăranului român, patriotismul acestuia fiind văzut într-o relație de inversă proporționalitate cu starea lui socială mizeră din țară. Ideea că țărănimea este adevărata depozitară a virtuților

populare, reprezentativă pentru specificul naţional, în calitatea ei de clasă majoritară, era asociată, încă indistinct dar tot mai persistent, cu ideea că orice încercare de modernizare a României, după modelul occidental, nu putea ocoli și mai ales nu putea avea sorţi de izbândă, fără soluţionarea „chestiei ţărănești". Având în vedere că una din caracteristicile acestui model era realizarea unei agriculturi moderne, competitive, iminenţa reformelor structurale care să ducă la restructurarea relaţiilor agrare și, implicit, la îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă ale ţărănimii, plutea în aer. De aici derivă, credem, necesitatea conștientizării politice a ţărănimii, în primul rând prin formarea unui partid politic al ei care să-i agrege și să-i reprezinte în instanţele supreme ale puterii politice interesele ei specifice de clasă.

Indiferent de apartenenţa politică, de poziţia de clasă, de aderenţa la un model de dezvoltare sau altul, de gradul de specializare sau de pregătire profesională,autorii grupaţi în curentul filoagrarian au o notă comună: preocuparea pentru soluţionarea problemei agrare din România și importanţa acestei probleme pentru destinul naţional. Curentul filoagrarian poate fi urmărit astfel ca o mișcare progresivă de idei, chiar dacă acestea nu s-au bucurat de o transpunere în realitatea economică din partea factorului politic.

Reforma agrară din 1864, datorită unor imperfecţiuni în aplicarea ei, nu a adus nici pe departe soluţionarea mult așteptată a problemei ţărănești. Dimpotrivă! Studiile de specialitate denunţă crearea unei noi dependenţe a ţăranilor faţă de marea proprietate prin fărâmiţarea anormală a loturilor primite, prin lipsa de capital agricol și de unelte de muncă. În loc ca statul să ocrotească noii proprietari printr-o politică agricolă și de credit inspirate, el a introdus legile învoielilor agricole din 1866, 1872 și 1883 prin care exploatarea muncii ţăranului în beneficiul proprietarilor și arendașilor a fost oficializată. În aceste condiţii, nu este de mirare că și studiile privind remedierea soartei ţăranului și îmbunătăţirea

relaţiilor agrare au crescut ca număr, în rigoarea analizei tehnice și în caracterul aplicat.

În 1905, Spiru Haret, iniţiatorul politicii de culturalizare a satelor și fondator al primelor reviste cu orientare rurală, cerea în lucrarea *Chestia ţărănească* înfiinţarea Casei Rurale „care să înlesnească întărirea proprietăţii ţărănești; recomanda stabilirea unui minim de parcelare a acestei proprietăţi; cere revizuirea rolurilor de impozite; înlăturarea samsarilor și a intermediarilor de tot felul și întărirea mișcării cooperative la ţară".[225]

Apariţia curentelor filoagrariene se originează în prefacerile adânci care au cuprins economia europeană la începutul secolului XIX, în contextul extinderii influenţei sistemului economic occidental la periferia Imperiului Otoman. După Pacea de la Adrianopole (1829) vasele comerciale engleze dobândesc statut de liberă trecere pe Dunăre, ceea ce creează disponibilităţi nebănuite pentru exportul de materii prime de la Periferie spre metropole și, mai ales, pentru pătrunderea capitalului comercial și a relaţiilor interdependente marfă-bani în economiile feudale din această parte a lumii.

Dacă până în 1829 ramura principală din economia Principatelor Române era creșterea vitelor, începând cu această dată ea începe să scadă deoarece „libertatea comerţului ridicase într-atât preţul cerealelor (de patru ori mai mare după 1829 decât era înaintea acestui an), încât pășunile fură transformate treptat în locuri de arătură. Suprafaţa *cultivată cu grâu* în 1837 era de 249.102 ha; ea se ridică treptat la 697.220 ha în 1866, la 1.509.689 ha în 1890 și 1.931.147 ha în 1915; iar suprafaţa totală cultivată care era de 2.153.000 ha în 1862 se ridică la 4.400.000 ha în 1892 și la 6.153.000 ha în 1916".[226]

---

225 IONESCU-SIȘESTI, Gheorghe, *Politica agrară. Cu privire specială la România*. Librăria L. Alcalay et. Co., f.a., p.15.

226 GAROFLID, C.; CORNĂŢEANU, N., Politica agricolă. In: *Enciclopedia României*. vol. III, București, 1939, p. 145.

Reforma agrară din 1921 a împroprietărit în mod definitiv 1.478.663 ţărani pe o întindere de 3.464.082 ha, iar restul de teren expropiat s-a destinat împroprietăririlor speciale (35.003 ha), izlazurilor comunale (1.116.614 ha), vetrelor de sat (64.769 ha), colonizărilor (128.312 ha), rezervelor de stat (păduri = 856.206 ha), embatic (74.554 ha), neproductive (43.549 ha), instituţii și drumuri (317.649 ha).[227]

Deși reforma agrară a eliminat unele inegalităţi flagrante în ceea ce privește distribuirea proprietăţii agrare din România, multe dintre acestea au rămas. Înainte de primul război mondial, în Vechiul Regat, 0,64% din proprietari (adică 5.385 persoane) posedau 3.810.000 ha sau 47,7% din suprafaţa arabilă a ţării, în timp ce 99,36%, adică 9.000.000 de proprietari deţineau numai 4.180.000 ha, ceea ce reprezintă 52,3% din suprafaţa totală arabilă.

La aceasta se mai adaugă și explozia demografică din mediul rural, ceea ce ducea la o fărâmiţare rapidă a loturilor primite, neutralizând efectele reformei agrare și punând la ordinea zilei căutarea de alte soluţii, tehnice și politice. În plus, factori conjuncturali și structurali apăruţi în economia agrară la nivel mondial vor influenţa negativ sau vor bloca, pur și simplu, continuarea procesului de modernizare a agriculturii românești. Acesta este momentul în care se configurează nucleul genetic al doctrinei viitorului „stat ţărănesc". Cel puţin una din structurile sale fundamentale: rolul intervenţionist al statului în dezvoltarea gospodăriei ţărănești familiale, pentru a-i asigura perpetuarea și eficienţa, la nivelul proprietăţii mici și mijlocii, inclusiv prin crearea asociaţiilor sau cooperativelor agricole.

---

[227] VASILIU, IOAN, C., Structura economică a agriculturii românești. In: *Enciclopedia României*. vol. III, București, 1939, p. 304.

7.2.5. Țărănismul

Momentul transformării curentului politic filoagrarian în doctrină politică poate fi ușor circumscris în timp, în acea piatră de hotar care a marcat istoria politică a României și anume apariţia unui nou partid în sistemul politic, Partidul Ţărănesc. Cauzele pot fi și ele relativ ușor individualizate: lupta pentru Constituantă; maturizarea condiţiilor pentru articularea și agregarea intereselor specifice de grup; existenţa unei preocupări constante pentru clasa țărănească. Ca și curentele doctrinele stabilesc o punte de legătură între trecut și viitor prin prisma prezentului. Dar în doctrine factorul ideologic își face simţită prezenţa într-un mod activ, în sensul că dinamizează și intenţionalizează diferitele componente ale sale. „Ele sunt normative și incitative și vor să demonstreze calea care trebuie urmată. Ele sunt și prospective, adică fac eforturi să-și reprezinte viitorul și prin supoziţiile și predicţiile lor fixează reguli de acţiune și propun obiective viitoare".[228]

Ca și teoria, doctrina examinează faptele dar, spre deosebire de aceasta, ea le apreciază, acceptându-le, refuzându-le, în funcţie de un ideal imanent statului sau grupării politice. Doctrinele judecă faptele și arată căile de urmat pentru a realiza fericirea cetățenilor sau alte obiective. Din această perspectivă, doctrinele presupun o funcție normativă implicită întrucât ele oferă alternative la ordinea politică și socială considerată perfectibilă sau înlocuibilă. Prin urmare, doctrinelor le este inerentă o finalitate etică, deoarece alternativele propuse de ele la ordinea socială existentă au ca fundal conștiinţa superiorităţii proiectului lor societal.

[228] BOUTHOUL, Gaston, *Sociologie de la politique*. P.U.F., Paris, 1965, p. 97.

Care sunt elementele constitutive ale trecerii de la determinarea politicului prin cultură (metacultură), ca în cazul curentului filoagrarian, la determinarea politicului prin presiunile și reacţiile la mediu ale unei comunităţi? Raportul dintre doctrină și ideologie subsumează, în sens larg, raportul dintre formă și conţinut în gândirea politică. Conţinutul reprezintă substanţa reflecţiei politice propriu-zise, iar forma discursul ideologic care unifică toate etajele doctrinei: politic, social, economic, juridic etc., ca alternativă posibilă la ordinea actuală. Dacă principiile care alcătuiesc corpusul doctrinar tind să se universalizeze, în schimb, forma tinde să se naţionalizeze, deoarece ea este condiţionată de elementele vieţii naţionale, de stilul și mentalitatea epocii.

De exemplu, doctrina politică a ţărănismului se prezintă în forme diferite în contexte socio-politice și culturale diferite. Una este doctrina politică a ţărănismului în Danemarca sau Germania și altfel se prezintă ea în Europa de Sud-Est, unde și aici se observă diferenţieri substanţiale între ţărănismul din Rusia, Bulgaria, Polonia sau Cehoslovacia.

O doctrină politică poate să se schimbe atât ca urmare a aprofundării principiilor sale constitutive cât și în virtutea unor solicitări noi ale mediului, deci apariţiei unor noi vectori ai acţiunii politice. Ceea ce s-a și întâmplat în România prin transformarea și unificarea curentelor filoagrariene în doctrina politică a ţărănismului.

Curentele agrariene din România: sămănătorismul, poporanismul, agrarianismul, țărănismul transcend construcția arhitectonică și abstractă a doctrinelor și se adresează unui fond aperceptiv general-uman cu un impact emoțional scontat. Ca ansamblu coerent și necontradictoriu de enunțuri, teze, idei o doctrină propune o alternativă la ordinea politică, iar factorul propulsiv care incită la acțiune pentru traducerea în viață a acestei alternative, considerată superioară, este ideologia. Cei care profesează o anumită doctrină

politică recunosc superioritatea sistemului ei de valori și o fac, de regulă, prin afilierea la un partid politic prin a cărei doctrină și ideologie se recunosc.

Spre deosebire de doctrină un curent este mai vast și se bucură de principiul continuității, atât în timp cât și în spațiu. Nucleul lui ideologic este compus din câteva valori de bază care se regăsesc în școlile, teoriile și doctrinele care circumscriu acest curent. Prin patosul discursului, ideologiile devin „leviere sociale"care agregă și impulsionează spre soluționare interesele majore ale unui popor sau epoci.

Antecedentele organizatorice și doctrinare ale țărănismului pot fi cu relativă exactitate reperate încă din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. La 29 august 1882, învățătorul C. Dobrescu-Argeș, cu ocazia întrunirii unui mare număr de învățători și preoți din mediul rural, propune crearea unei societăți pentru cultură și propășirea țăranilor. Printre sarcinile urgente ale Comitetului Național al acestei Societăți figura elaborarea unui program pe următoarele principii: îmbunătățirea soartei țăranului; cultura solidă profesională a țăranului; acțiunea independentă în materie electorală.

Ca obiectiv pe termen lung, societatea își propunea „studiul sistematic al stării culturale, sociale, economice și naționale a breslei țărănești".[229] Printre mijloacele indicate pentru „această lucrare mare și grea" societatea avea în vedere înființarea de ziare și reviste, de biblioteci populare, elaborarea de cărți și broșuri, organizarea de conferințe populare pentru a evidenția cauzele răului, a împrăștia negura ignoranței, a redeștepta la țărani simțul național și, mai ales, a atinge nivelul civilizației rurale din țările dezvoltate pe baza introducerii metodelor agrotehnice moderne în economia românească.

[229] DOBRESCU-ARGEȘ, C., Editorial. In: *Gazeta țăranilor* din 15 noiembrie 1892.

Tot C. Dobrescu-Argeș sublinia într-un articol sugestiv intitulat *Partida țărănească și partidele noastre politice* necesitatea imperioasă a formării unui partid politic al țăranilor deoarece „nu cred că trebuie să existe astăzi o partidă mai trebuincioasă, mai însemnată, mai mare și mai legitimă decât o partidă înfățișând interesele țăranilor". Din punctul de vedere al teoriei politice concepția despre partid a lui C. Dobrescu-Argeș era surprinzător de modernă pentru acea epocă.

Definind partidul ca „o reuniune de cetățeni hotărâți a lucra pe calea constituțională și dreaptă pentru a aduce țara la un ideal, la o țintă de propășire și la o stare mai bună"[230], C. Dobrescu-Argeș se pronunța în același timp pentru partidul de clasă, ca bază socială pe care să se sprijine în promovarea intereselor țărănimii. Totodată, partidul are nevoie de un program politic, în care funcțiile de cucerire și exercitare a puterii, de socializare politică și de creare a doctrinei și ideologiei trebuie să ocupe un loc prioritar: „Partida este un stat-major, o armată care luptă contra altor clase ce țin puterea și nu dau reformele, care trebuie să lupte izbutind ca binele și ușurarea să fie date clasei sale".[231] Relația dintre reprezentarea intereselor și organizarea politică de clasă este privită ca un fel de legitate socială în condițiile în care partidele istorice se declară apărătoarele intereselor țărănimii, interese care nu sunt ale lor ci, dimpotrivă, pe care nu au cum să le reprezinte: „Există în Țara Românească o clasă mai mare, mai nemulțumită, mai copleșitoare decât clasa țărănească?Nu! cine reprezintă la noi clasa țărănească? Unde e partida sa? Unde e statul său major?

Oamenii acestor partide (ai partidelor liberal și conservator, *n.n.*) fiindcă nu au clase nemulțumite în spatele lor, desigur că nici

---

[230] DOBRESCU-ARGEȘ, C., *Partida țărănească și partidele noastre politice*. In: *Gazeta țăranilor* din 16 octombrie 1894.

[231] *Ibidem*.

nevoie de reforme nu au și reformele cer *idei*, pretind concepțiuni și reclamă planuri de organizare: acestea cer luptă și propagandă; cer combatere pentru adevăr, pentru justiție, pentru libertate, pentru progres".[232]

Începutul secolului al XX-lea (până la constituirea Partidului Țărănesc în decembrie 1918) va contura principalele linii de forță ale doctrinei țărăniste. Programele elaborate cu ocazia congreselor „Partidei Țărănești" din 1895, 1902, 1906 prin propunerile lor de reformă economică, juridică, administrativă și politică se înscriu deja ca un veritabil corp doctrinar întrucât propun o alternativă nouă la ordinea politică existentă. Chiar dacă dimensiunea economică a acestei doctrine ocupă, cum era și firesc, un loc esențial în arhitectonica ei, aceasta nu devine operațională decât impulsionată de factorul politic, care creează premisele acestei transformări. Astfel, în *Programul Partidei Țărănești din România*, publicat în Editura „Gazeta țăranilor" în septembrie 1895 ideea de democrație rurală urmărește să consacre, prin mecanismele reprezentării proporționale, puterea politică a clasei țărănești. În capitolul I: *Idealul național și drepturile politice*, pe lângă îmbrățișarea cu entuziasm a marelui ideal național, sunt subliniate drepturile politice ale țărănimii prin „întărirea Constituțiunii" și prin garanții eficace pentru practica reală și sinceră a drepturilor cetățenești pe care le consacra. Ca măsuri de reformă politică propriu-zisă, Programul prevedea reprezentarea în colegiile electorale pe bază de vot uninominal, iar nu pe scrutin de listă, indiferent de mărimea proprietății sau de studii.[233] În apelul *Către săteni* lansat la Congresul Țărănesc din 5 septembrie 1906 apare ideea votului universal, egal, direct și secret ca modalitate esențială de cucerire a puterii politice în

---

[232] *Ibidem*.

[233] Vezi Programul Partidei Țărănești din România. Editura „Gazeta țăranilor", București, 1895.

vederea implementării reformelor economice. Democrația cenzitară este abandonată: „Țăranul nu are putere politică, fiindcă el nu poate trimite în Cameră decât 38 de deputați și încă nici pe aceștia. Neavând putere politică, deoarece votează abia indirect la colegiul III, el nu poate supraveghea trebile publice și nici administrația. Numai când țăranul va avea drept de vot ca ceilalți, numai atunci va fi o putere și va putea să asigure, împreună cu *domnia legilor* și îndeplinirea legilor economice de care atârnă viața lui. De aceea, noi credem că țăranii ar trebui să ceară *votul universal, egal, direct și secret*. Orice îmbunătățiri se vor aduce administrațiunii vor fi de prisos în ce privește dreapta aplicare a legilor și votarea de legi bune pentru sate, atâta vreme cât țăranii nu vor avea votul universal, care numai prin acest fel de vot pot ajunge la putere politică".[234]

Articolul-program din „Vremea nouă" din 1 decembrie 1910, scris de Ion Mihalache, cu ocazia inaugurării rubricii *Tribuna politică*, demonstrează că în conștiința epocii necesitatea formării unui partid al țăranilor plutea în aer. Din punctul de vedere al tipologiei partidelor, partidul se voia partid de clasă, deoarece urma să agrege interesele specifice ale unei clase majoritare din societatea românească. „Țărănimea e o clasă *distinctă* și de fapt și legal – considera Ion Mihalache. Interesele țărănimii (afară de cele de *ordin național*) nu sunt identice cu ale altor clase politice, în special cele *boierești* (marea proprietate); ba din contră, imediat, sunt contrare.

Această ciocnire de interese dă naștere la lupta dintre *boieri* (marea proprietate)și *țărani*, luptă care *există* și care uneori se manifestă brutal, sălbatic. Această luptă trebuie modernizată, civilizată, aducând-o la lumina zilei, pe tărâmul politic.

Câte trele partidele de guvernământ – așa-zise – reprezintă, la urma urmelor, *voința marii proprietăți, peste care ele nu pot trece*.

---

[234] Vezi *Către săteni*. Apel adoptat la Congresul Țărănesc din 5 septembrie 1906. București, 1906.

Deci, nici unul din ele nu poate fi partidul țărănimii (ca urmare, nici al nostru).

Partidul țărănimii ar fi acela care s-ar închega pe baza i*ntereselor generale ale țărănimii*, care n-au a fi subordonate *decât intereselor generale ale națiunii*. Acela nu poate fi decât «Partidul Țărănesc». Acolo e locul nostru, ca cetățeni".[235]

Anii 1895-1910 pot fi considerați etapa de gestație a ideilor care în perioada interbelică vor fi asamblate și structurate în doctrina „Statului țărănesc". Acestea vizează un ansamblu de reforme economice predominant agrare, modernizarea relațiilor sociale de la sate și adaptarea legislației economice la necesitatea îmbunătățirii soartei țăranului. Printre aceste măsuri cele mai importante sunt împroprietărirea țăranilor pe moșiile statului; înființarea de izlazuri comunale și de păduri comunale; o nouă lege a învoielilor agricole care să reglementeze pe alte baze juridice relațiile de muncă dintre propreitari, arendași și țărani. Printre mijloacele menite să transpună în practică asemenea obiective, se aveau în special în vedere: 1. posibilitatea cumpărării moșiilor deținute de străini și a moșiilor mari de către cetățenii români; 2. arendarea moșiilor numai cetățenilor români; 3. reținerea și dezvoltarea micilor capitaluri în sate prin încurajarea și facilitarea de către stat și comune a întemeierii de *tovărășii cooperative, de sindicate agricole* cu personalitate juridică pentru a înlesni sătenilor organizarea de industrii și meserii rurale și casnice, precum și a creditului; 4. încurajarea industriilor și a exportului de cereale și produse agricole prin protejarea și recompensarea producătorilor autohtoni; 5. descentralizarea creditului agricol; 6. întărirea creditului comercial și industrial prin înființarea de bănci populare.

Încă de la inițiativa înființării sale, luată, după cum se știe, de I. Mihalache, I. Răducanu și dr. Milan Ionescu-Berbecaru, pe 17/18

---

[235] MIHALACHE, Ion, Lămurire. In: *Vremea nouă* din 1 decembrie 1910.

decembrie 1918 la Congresul federalelor băncilor populare, se profila tipul viitorului partid, ca organizație a cărei identitate își trăgea forța din agregarea intereselor unui grup specific: „Înțelegem prin Partid țărănesc un partid nou cu structură socială țărănească – țărănimea organizată politicește. Cu program care să fie expresia nevoilor ei văzute în lumina timpului și potrivit cerințelor neamului românesc unit, (…) cu moravuri noi politice, care nu exclud, ci, din contră, solicită colaborarea cu muncitorii orașelor și cheamă la conducere pe intelectualii neînregimentați în vechile partide oligarhice."[236]

La prima vedere s-ar părea că ideologii țărănismului operează cu categorii sociologice marxiste cum ar fi „conflictele de interese", „lupta de clasă"; „clasele sociale", împrumutate direct din vocabularul partidelor politice de stânga. Fenomenul șochează lumea politică, iar adversarii țărănismului se grăbesc să califice această terminologie drept subversivă pentru ordinea democratică, iar pe susținătorii săi să îi suspecteze că prin virusul învrăjbirii sociale pe care astfel de teorii îl eliberează urmăresc să aducă în țară un regim totalitar de stânga. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa, deoarece limbajul radical întrebuințat de grupul C. Stere, I. Mihalache, V. Madgearu în perioada 1921-1924 nu urmărea să instituie raporturi de excluziune între clasele sociale, în sensul maniheismului ideologic marxist, ci să individualizeze baza socială a conflictelor de interese care delimitează macrogrupurile sociale din cadrul unei națiuni. Cu toate acestea, sintagma „lupta de clasă" este întrebuințată în perioada 1920-1921, începând cu primul program al Partidului Țărănesc, cu o finalitate clar ideologică, adică de justificare și de marcare simbolică a perimetrului de acțiune a recent înființatului partid. Era clar că actul de întemeiere trebuia

[236] Procesul verbal de constituire a Partidului Țărănesc, În: *Țara nouă* din 29 iunie 1912.

să marșeze pe afirmarea energică a identității și a individualității lui și acest lucru găsea în diferența specifică de clasă și a bazei sale sociale o motivație ideologică bine venită. În plus, alegerile pentru Constituantă și proiectul propriu privind înfăptuirea reformei agrare au radicalizat poziția ideologică a Partidului Țărănesc față de un adversar ce se va dovedi redutabil: Partidul Național Liberal. Întradevăr, în „Normele de organizare a Partidului Țărănesc" din 1920 se poate citi: „Partidul Țărănesc e partidul țărănimei, care se organizează politicește prin lupta de clasă în scopul de a cuceri puterea politică în stat, pentru a întemeia cea mai temeinică democrație agrară".[237] Iar într-un editorial al ziarului țărănist„Aurora" din 1921 se afirma: „Partidul țărănesc nu se poate sprijini decât numai pe principiul luptei de clasă înainte și după reforme… Ea durează în baza conflictului dintre muncă și trândăvie… Problema luptei de clasă ocupă locul întâi în împrejurările actuale ca temei al unui partid ce se ridică în numele a milioane de țărani oropsiți".[238] Întrebuințarea sporadică a sintagmei de către aceiași autori în perioada 1921-1924 nu trebuie să ne inducă în eroare. Dacă în 1924 C. Stere încă mai declara în cel mai pur spirit marxist: „Noi reprezentăm în România clasa țărănească chiar prin lupta ei cu celelalte clase… însăși istoria nu este decât rezultatul luptei de clasă"[239], asemenea judecăți apodictice nu trebuie absolutizate ci trebuie nuanțate, relativizate în funcție de contextul polemic al epocii, de subiectivitatea atacurilor la persoană (Vezi atacurile Partidului Național la adresa lui C.Stere) și de lupta pentru consolidarea bazei sociale și a spațiului ideologic al doctrinei. Foarte curând însă, distincția dintre lupta de clasă și conflictele/competiția dintre interesele specifice care separă și, totodată, individualizează clasele sociale ocupă

[237] Partidul Țărănesc și lupta de clasă. In*:* *Aurora* din 5 noiembrie 1921.
[238] *Ibidem.*
[239] Vezi *Aurora* din 21 iunie 1924

un loc central în discursul țărănist. Într-un studiu din 1921Virgil Madgearu se întreba retoric: „A recunoaște că societatea capitalistă este împărțită în clase și este minată de antagonismele provocate între ele și că organizațiile politice conducătoare au la baza lor această stratificare socială înseamnă oare să provoci și să propagi lupta de clasă?”[240] Interogația lui Madgearu anunță începutul unor dezbateri aprinse în cultura politică din România interbelică, dezbateri care vor fi centrate pe elucidarea unor concepte cu rol decisiv în modernizarea societății românești: clasă socială; democrație rurală; cooperație; revoluție etc. În special, personalități remarcabile ale culturii și științei românești: Mihail Manolescu, Ștefan Zeletin, Petre Andrei, Mihail Ralea, C. Rădulescu-Motru, unii viitori membri ai Partidului Național-Țărănesc, au adus contribuții notabile la îmbogățirea teoriei politice interbelice.

Foarte curând însă (la numai câteva zile după afirmarea acestor poziții) doctrinarii țărăniști își vor nuanța punctele de vedere, relativizând radicalismul afirmațiilor privind conflictul de clasă. Ei vor percepe pericolul unei identități prea strâmte între baza socială, de clasă, și partidul care o reprezintă în condițiile multipartidismului interbelic. De aceea, atât C. Stere cât și Ion Mihalache, pornind de la o notă esențială a definiției clasei „situația pe care o au clasele sociale față de producțiune și partea la care pretind din venitul național”[241], vor sublinia identitatea de interese dintre țărănime și clasa muncitoare, chiar dacă acele conflicte de interese care iau naștere pe baza exploatării muncii urmează a se soluționa diferit.

Semnalul de schimbare în studierea clasei țărănești îl va da V. Madgearu prin ipostazierea unui moment important în existența unei clase: apariția și consolidarea conștiinței ei de clasă. Madgearu

---

[240] MADGEARU, Virgil, Lupta de clasă. In: *Aurora* din 6 noiembrie 1921.

[241] STERE, C., Partidul Țărănesc și muncitorimea orășenească. In: *Aurora* din 3 decembrie 1921.

respinge determinismul mecanicist existență-conștiință, ca impact al modernizării economice și politice. Aceasta se formează mult mai greu pe căi adesea discontinue și sinuoase în care prejudecățile, mentalitatea, factorii psihologici joacă uneori un rol mai mare decât condițiile materiale ale existenței: „Conștiința de clasă nu poate fi la începutul dezvoltării unei clase decât ceva vag, instinctiv, este impresia opoziției de interese față de stăpânitor. Încetul cu încetul, în toiul luptelor de clasă, se definesc deosebirile de interese, antagonismele față de celelalte clase și se deslușesc în cele din urmă condițiile de existență ale clasei, caracterul ei specific".[242]

După fuziunea cu Partidul Național din Transilvania, orice referință la lupta de clasă dispare din publicistica partidului nou creat. Astfel în editorialul *Solidaritatea națională* din „Patria" se afirmă: „Partidul Național-Țărănesc nu a fost însă conceput, nici înfățișat ca un partid de clasă (…) El reprezintă solidaritatea tuturor claselor producătoare din țară și în chipul acesta reprezintă un program de solidaritate național. (…) Nu vom aluneca pe panta exclusivismului în apărarea claselor producătoare. Înțelegem și apreciem și protejarea capitalului, năzuind numai la desființarea parazitismului ce-l produce, la desființarea sistemului protecționist asupra celor ce nu aduc muncă pozitivă".[243]

Ion Mihalache afirma și el cam același lucru. După ce constata recompunerea interesului național prin agregarea specifică a intereselor sectoriale de către partide și, implicit imposibilitatea unui singur partid de a reprezenta interesele tuturor claselor și indivizilor, liderul țărănist adăuga: „(…) îmbrățișând nevoile țăranilor, am îmbrățișat nevoile producătorilor țării, pe acelea ale însăși majorității națiunii. Îmbrățișând nevoile țărănimii, nu înseamnă că

---

[242] MADGEARU, Virgil, Revoluția agrară și evoluția clasei țărănești. In: *Agrarianism, capitalism, imperialism*. „Economistul" S.A., 1936.

[243] *Solidaritatea națională*. In: *Patria*, VIII, nr°227 din 16 octombrie 1926.

ne dezinteresăm de nevoile celorlate clase. Ne preocupăm de nevoile tuturor claselor producătoare. (…) Singura clasă împotriva căreia luăm poziție este clasa samsarilor (paraziților).[244]

Guvernarea Partidului Național Țărănesc în perioada 1928-1933 (cu unele intermitențe) a avut loc într-un climat politic și economic internațional extrem de nefavorabil care și-a reverberat unda de șoc, *volens-nolens*, și în spațiul românesc. După primul război mondial, în ciuda organizării politice a țărănimii și a venirii la putere a partidelor agrariene în multe țări europene (singure sau în coaliții: Bulgaria, Cehoslovacia, Danemarca, Polonia etc.) în agricultura europeană se simțea apariția marii crize. Urmare a organizării tehnice a producției și a muncii în agricultura occidentală, producția agricolă crește exponențial și „în mod fatal ofertele de cereale au depășit mult necesitățile, ceea ce a dus la o scădere a prețurilor în așa măsură încât nu acopereau cheltuielile de producție. La noi efectul dezastruos al crizei a fost intensificat de lipsa de organizare și control a instituțiilor bancare private care ajunseseră să ia dobânzi până la 20% anual și mai mult".[245]

7.2.6. „Sămănătorismul"

Sămănătorismul este un curent filoagrarian apărut în România la începutul secolului al XX-lea. La inițiativa lui Spiru Haret, ministrul Instrucției Publice, apar mai multe reviste cu tematică și orientare rurală care, împreună cu înființarea de cămine culturale și biblioteci de specialitate la sate, trebuiau să contribuie la luminarea țăranilor și la propășirea lor prin dezvoltarea unei agriculturi pe baze moderne. Numele „Sămănătorul" dat revistei

---

[244] MIHALACHE, Ion, *De ce partidul nostru se numește național-țărănesc*. In: *Țărănismul*. II, nr°29 din 7 noiembrie 1926.

[245] CIPĂIANU, G., Legislația agricolă. In: *Enciclopedia României*. vol. III, București, 1939, p. 92.

sugerează materializarea eforturilor oamenilor de cultură și de litere, savanților în ridicarea materială și spirituală a satului. După cum reiese din poezia-manifest cu același nume, scrisă de George Coșbuc și Alexandru Vlahuță, primii directori ai publicației și apărută în primul ei număr din 2 decembrie 1901, ideea de jertfă, de sacrificiu pentru fericirea celor mulți devine o preocupare constantă la scriitorii și oamenii de cultură din prima jumătate a secolului al XX-lea. În special, după venirea la conducerea revistei a lui Nicolae Iorga în 1903 proiectul iluminist de ridicare a maselor prin cultură capătă dimensiunile luptei pentru realizarea solidarității naționale și unității naționale și anunță filonul populismului identitar sau național-populismul.

În istoria culturii și a gândirii social-politice din România sămănătorismul reprezintă un curent aparte, prin complexitatea, profunzimea și originalitatea lui. El asimilează în albia unui râu năvalnic toate șuvoaiele care țâșnesc din adâncuri, stările de spirit, orientările, ideile despre rosturile și destinele unui popor aflat la cumpăna dintre veacuri în căutarea identității sale, în ciocnirea dintre tradiționalism și modernitate. Timp de aproape un secol sămănătorismul a fost criticat, condamnat, desfigurat până la caricaturizare de ideologii rivale și o propagandă interesată încât s-a ajuns la o percepție extrem de greșită, de periculoasă și de simplificatoare a fenomenului. Astfel încât reconstituirea „curentului reacționar", pe baza contribuțiilor celui mai de seamă reprezentant al său, Nicolae Iorga, constituie obiectivul subcapitolului de față.

Concepția lui Iorga despre politic/ politică este una surprinzător de originală și ea poate oferi o cale spre înțelegerea multora din aspectele operei sale, pe nedrept reduse la simple propoziții ideologice cum ar fi idealizarea satului românesc; clivajul sat-oraș; patriarhalismul etc. În treacăt fie zis, cultura sa istorică îi oferă o cunoaștere a trecutului și vaste perspective în argumentația ideilor sale care

le feresc de osificările ideologice puse în seama lui. Concepția lui despre politică este una meta-culturală, adică determinarea politicului prin cultură. Așa cum la Marx determinarea politicului prin economie duce la sursa alienării economice, datorită fetișizării formei marfă a banilor, tot astfel, la N. Iorga determinarea politicului prin cultură duce la acel grad de integrare superioară a poporului într-o comunitate organică. Pe baza sincretismului etico-politico-juridic, cultura unifică conștiințele pe baza aceluiași ideal și face din această comunitate „o singură ființă, reprezentată, deopotrivă, prin voievodul țării de pe tron și prin cel din urmă oștean biruitor din armatele sale."(…)[246] Cultura este, totodată,un mijloc și un ideal: „prin ea, un popor își poate recuceri sufletul sau reîntregi ființa". Referindu-se la idealul unității naționale, Iorga făcea o distincție clară între „alipirea fizică a unor teritorii în cadrul aceluiași stat și unirea realizată în suflete care plutea în aerul de argint al idealului, icoana întregului neam reîntregit".[247]

Politică și cultură

Specificul național reprezintă structura psihică a unui popr și se manifestă în unitatea culturii sale, în particularitățile limbii, în convergența condițiilor de viață, a tradițiilor, deprinderilor și obiceiurilor. Limba și literatura sunt principalele domenii în care se manifestă specificul cultural-psihologic al unui popor. La rândul lor, tradițiile fac parte din latura spirituală a culturii și, în același timp, constituie o formă de organizare a elementelor de psihologie socială. Tradițiile transmise din generație în generație se formează sub influența anumitor condiții de viață, iar obiceiurile,

[246] IORGA, Nicolae, Despre drepturile limbii naționale în statul modern. In: *O luptă literară*. vol. 1,Editura Minerva, 1979.

[247] IORGA, Nicolae, O nouă epocă de cultură. In: *Semănătorul* din 8 mai 1903, Republicat In: *O luptă literară*. vol. 1, Editura Minerva, București, 1979.

deprinderile, determină orientarea generală într-un domeniu de activitate a grupului social respectiv. Noțiunea de tradiție exprimă o succesiune constantă în transmiterea obiceiurilor și a formelor de comportament în diferite sfere de activitate care se mențin în virtutea vechimii lor.

Chiar expresia „specific național" conține o unitate contradictorie. Națiunea își îmbogățește profilul psiho-spiritual de la o epocă la alta pe un teritoriu dat unde aceleași preocupări, cutume, limbă, stil de viață decodifică la nivelul cel mai adânc fondul comun de a simți și de a trăi. Pe măsura înaintării în timp, „specificul" înseamnă tot mai mult tradiție, adică acel nucleu identitar ce rezistă schimbărilor și presiunii lor în timp. Conceptul de tradiție implică astfel ritualitate și imobilitate: „Toate actele vieții sunt ritualizate în aceste colectivități, rolul spontaneității și al individualității fiind aproape nul. Ritualitatea are funcția simbolică de a imita creația (…) de a recrea simbolic ordinea cosmică; ea este repetarea unor gesturi originare, arhetipice; ca atare, înseamnă o perpetuă revenire la „timpul dintâi", e o suspendare a temporalității" (…).[248]

Nicolae Iorga vedea în tradiție un flux coagulant al conștiinței colective care unifică trecutul, prezentul și viitorul pe orbitele gravitaționale ale nucleului etico-mitic al culturii unui popor. Dar pentru a-i explica forța de iradiere modelatoare trebuie străpunse straturile istorice succesive de reprezentări și imagini care ascund percepției imediate acest nucleu. La un nivel de suprafață, valorile unui popor se exprimă în moravurile practicate, în moralitatea concretă, dar aceasta nu constituie decât „copia copiei" „fenomenului originar". La un nivel mai adânc, aceste valori se manifestă prin instituțiile autohtone tradiționale. Dar aceste instituții sunt ele însele doar un ansamblu de practici, de idei, de sentimente codificate

---

248 PALEOLOGU, Alexandru, *Spiritul și litera*. București, 1970.

în legislația unui grup social într-un anumit moment al istoriei. În plus, instituțiile sunt produse istorice care trebuie descifrate pentru a ajunge la stratul de imagini și simboluri care constituie matricea caracterială a sufletului unui popor, nucleul său cultural.

Văzând și simțind cum civilizația industrială erodează fondul cultural autohton, Nicolae Iorga se întreba dacă a păși pe calea modernizării trebuie oare să înlăturăm vechiul trecut cultural care a fost rațiunea existenței noastre. Lupta pentru solidaritate și unitate națională nu putea fi dusă decât prin revendicarea personalității proprii, deoarece această luptă nu era motivată doar de exploatarea socială ci și de amenințările externe la adresa ființei naționale. Nicolae Iorga va descoperi această personalitate profundă, înrădăcinată în trecut, pentru a explica aspirațiile naționale ale prezentului. De unde paradoxul: pe de o parte, era necesară înrădăcinarea în trecut, refacerea sufletului național și opunerea idealului național și cultural personalității invadatorului și formelor culturale importate. Dar în același timp, pentru a păși în civilizația modernă, trebuie să ne încadrăm în rațiunea instrumentală a civilizației occidentale care adesea șterge memoria trecutului cultural autohton.

> *„(...) Ni trebuie cultură tuturora, de sus până jos, dintr-un hotar al românimii până la altul, o cultură care să fie a noastră, cărți pe rândurile inspirate ale cărora să cadă deopotrivă lacrima înaltei, bogatei doamne, și a sătencii, cărți smulse de mâni nerăbdătoare până unde răsună graiul acestui neam. Jos nemernica bîiguială străină din saloanele cosmopolite, pentru întreținerea cărora curg sudori de sînge pe lanurile muncite din greu, jos cărțuliile de simțire falșificată și de conrupție, cu care Apusul otrăvește țeri nepricepute, jos maimuțăria nelegiuită!*
>
> *O nouă epocă de cultură* trebuie *să înceapă pentru noi.* Trebuie*, sau altfel vom muri! Și e păcat – căci rînduri lungi de strămoși cinstiți ni stau în urmă și n-avem dreptul să ni înstrăinăm copiii!*

Ce avem de făcut înainte de toate e purificarea, întregirea, înaintarea, și mai ales răspîndirea culturii noastre. Avem în România un stat pentru toți, și o cultură pentru boierii și parveniții din funcții. Avem un stat național fară o cultură națională, ci cu o spoială străină, franțuzească. Avem visul de unire națională în aceeași formă politică, îl legănăm în vorbe, și nu-l chemăm la noi prin fapte: hotarele mai sunt încă hotare pentru cultura noastră. Ne dorim uniți la un loc, și nu ne cunoaștem nicidecum."[249]

Dar numai cultura nu poate contribui, de una singură, la dezvoltarea formelor organice ale vieții de stat. Pentru Nicolae Iorga „o nouă epocă de cultură" trebuie să ducă la realizarea solidarității naționale obținută prin efortul tuturor categoriilor sociale în jurul unui ideal național. Acest ideal național nu are nimic de-a face cu maimuțăreala imitațiilor cu toptanul din Occodent, ci își trage energiile din formele de viață istorică ale poporului pe care Nicolae Iorga l-a idealizat, tocmai pentru a opune puritatea lui „formelor fără fond", înstrăinării unui neam de rosturile și alcătuirile sale firești.

Limba și literatura sunt principalele categorii ale culturii care unifică conștiințele colective în jurul unui ideal. Multe din particulatitățile modului de viață, ale obiceiurilor, sunt legate de particulatitățile structurilor psihice ale poporului. Iar o literatură națională reflectă cel mai complet aceste particularități. De asemenea, limba este acel „cod" al informației sociale în care este inclus un imens material al activității de cunoaștere a poporului în cursul existenței sale milenare. „(...) mai presus de interesele indivizilor, mai presus de interesele claselor, trebuie să se ridice solidaritatea națională, sentimentul de unitate care să îmbrățișeze o societate de

---

[249] IORGA, Nicolae, O nouă epocă de cultură. In: *Sămănătorul* din 18 mai 1903. Republicat în IORGA, Nicolae, *O luptă literară*. vol. 1, Editura Minerva, București, 1979, pp. 9-10.

la un capăt la altul. Acest sentiment asigură menținerea unui popor, acest sentiment permite afirmarea unui popor și-i dă biruința în toate împrejurările. (…) Acest sentiment de solidaritate națională nu se poate sprijini decât pe următoarele temelii, neclintite.

Întîi: vorbirea limbii naționale de toți aceia cari fac parte din acel popor, vorbirea cu aceeași iubire, cu aceeași curăție, de la cel mai mare la cel mai mic, de la cel mai bogat la cel mai sărac. De la cel care stă în fruntea unui popor pînă la cel din urmă dintre supușii săi. Numai pe această bază se poate întemeia, în rîndul întîi, acest sentiment de solidaritate națională.

În rîndul al doilea, sentimentul de solidaritate națională se sprijină pe conștiința aceleiași tradiții istorice. Toată lumea trebuie să-și amintească, nu din cărți, nu din lecțiuni ci, ca sa zic așa, din turnarea în sufletul său a trecutului, de faptele mari pe care întreg poporul le-a săvîrșit în curs de mai multe veacuri.

În al treilea rÎnd, solidaritatea aceasta națională, care nu are un caracter material – căci nu suntem laolaltă pentru că este pentru toți același regim vamal, aceeași administrație, aceleași împrejurări de viață zi de zi, nu pentru aceasta, ci pentru că același suflet ne însuflețește pe toti – această solidaritate națională se razimă pe cultivarea aceleiași literaturi, pe iubirea pentru aceeași poezie, pe cîntarea aceluiași cîntec, pe urmărirea acelorași isprăvi, pe îmbrăcarea în același veșmînt, de înaltă valoare și frumuseță, a vieții actuale și a vieții trecute, ca și a aspirațiilor de viitor ale poporului întreg".[250]

În cursul inaugural al deschiderii anului de învățământ 1900-1901, intitulat „Moralitatea și armonia istoriei", ținut la Universitatea din București, Nicolae Iorga va pune bazele teoriei sale despre statul patriarhal și patrimonial, despre democrația

[250] IORGA, Nicolae, Despre drepturile limbii naționale în spațiul modern. Conferința din 20 martie 1906. In: IORGA, Nicolae, *O luptă literară*. vol. 1, Editura Minerva, București, 1979, p. 321.

socială și elitele naționale reunită sau retopită apoi în doctrina sămănătoristă: „Eram la începuturile vieții noastre naționale, un popor cinstit de țărani harnici, țăranii erau boierii noștri și în fruntea statului era țăranul smerit față de Dumnezeu, care stătea pe scaunul domnesc al țării. Am avut atunci «norocul» cinstiților și harnicilor: am biruit, am fost respectațiși, într-adevăr, stătători de sine. Apoi exemplul boierimii ungurești, al celei polone, exemplul turcilor desfăcură lanțul de unire al vieții cinstite de muncă, lanț care leagă toți locuitorii țării. Dezertă Domnul, dezertară boierii mari, restul boierimii. Pământul țării era aproape același, aceeași poporație; dar puternicul resort al vieții mândre de odinioară dispăruse". (…)

Eminescu și Iorga erau adepții statului țărănesc medieval, bazat pe un echilibru natural al claselor. Între boieri și țărani ar fi existat relații de la egal la egal, orânduite prin firea lucrurilor; de exploatare nu putea fi vorba. Când între boierii de neam și țărani se interpune o „pătură suprapusă", de origine alogenă, echilibrul se rupe și apare exploatarea.

În prima sa cuvântare parlamentară, Nicolae Iorga declara: „cea mai mare parte a țăranilor noștri în timp de veacuri erau țărani liberi și umblau pe moșia boierului ca pe moșia lor și aveau dreptul din generație în generație să muncească acolo și să se hrănească acolo".[251] Sau: „…până în vremea de clasică armonie și energie a lui Ștefan cel Mare n-a putut fi vorba de clase. Aceeași viață morală și împrejurări asemănătoare de viață materială îi însuflețea pe toți românii".[252]

Negând existența luptei de clasă în evul mediu românesc, Nicolae Iorga va admite instalarea acestui fenomen în vremurile moderne. Ura de clasă se va manifesta pe măsura concentrării marii proprietăți latifundiare și a limitării puterii domnești. Interesele

---

[251] IORGA, Nicolae, Covântare în Camera deputaților. *Neamul românesc*, an. II, 1907, nr. 66, pp. 1052-1053.

[252] Idem, Națiune și clasă. *Neamul românesc*. an. V, 2 iulie 1910, p. 1220.

noii clase boierești, compusă din „ciocoimea dregătorilor nemilostivi", lupta pentru putere, ranguri și averi s-au suprapus peste aceleași obiective ale păturii suprapuse de origine alogenă. În aceste condiții, echilibrul dintre domnul pământean, bun și milostiv, boierii de neam și țăranii liberi se rupe și apare lupta de clasă în toată grozăvia ei care șterge ca un tăvălug seninătatea vieții patriarhale. În distrugerea acestui echilibru, Iorga mai depistează încă două cauze. *Una*, de natură geopolitică, vizează presiunea externă asupra situației interne din Principate, pe măsură ce polii puterii politice europene se schimbă. *A doua*, vizează specificul culturii politice tradiționale a țărănimii, cu valorile ei lipsite de dimensiunea luptei și a contestării: cinstea, loialitatea, supunerea, frica față de stăpânire și de Dumnezeu, credulitatea.

„Vremurile moderne au adaus, pe lîngă păcatele noastre cele vechi, și unul nou, foarte greu, ura de clasă. Pâna atunci avusem o țerănime, niște boieri și un cerc de cărturari, cari puteau trăi bine alături, înțelegîndu-se în multe lucruri, iubindu-se în oarecare măsură, mai mare de cum ne închipuim astăzi, și în stare să se unească în anumite împrejurări pentru a îndeplini fapte folositoare tuturora. Daca era dușmănie între anumite strate ale societății, ea nu atingea pe domnul pămîntului în puterea moștenirii, pe acela lîngă strămoșii căruia trăiseră, lucrînd aceleași ogoare, strămoșii celor ce-și primeau în fiecare an brazda pe care aveau s-o lucreze, mai mult pentru altul, ci dușmănia se îndrepta, într-adevăr puternică, împotriva ciocoimii dregătorilor nemilostivi, care arau cu condeiul și secerau cu biciul. Fața acestor oameni ai cârmuirii deștepta groaza și numele lor *se rostea cu blăstăme. Cu boierii, cum am spus, era altfel: terănimea recunoștea că ei trebuie să fie și nu se gîndea la o stare nouă de lucruri, în care boierimea ar pieri dinaintea ochilor.*

Țeranii noștri (…) n-aveau în vedere decît acea binefacere dumnezeiască a unui «boier bun», drept, omenos, milostiv, făcător de belșug

și de pace. Cu mult mai deseori decît cum se crede, dădea Dumnezeu acest noroc săracilor și obidiților de pe brazde, așa încît, ca în timpurile de tot vechi, boierul era un fel de voievod și jude pe pămînturile sale. Aceasta se întîmpla cu deosebire în Moldova, unde grecimea pătrunsese mai puțin în rostul de la țară, unde neamurile boierești erau mai vechi pe locurile unde li stătea curtea și unde nu era așa de răspîndit proprietarul cel mic, ahtiat după munca robului țarinei".[253]

Ideologia sămănătoristă poate fi sintetizată, în linii generale, în următoarele puncte:

1. Critica regimului constituțional din România și a liberalismului pașoptist pentru faptul că au introdus în viața noastră de stat principiile abstracte ale Revoluției franceze, fără a fi asimilate organic de așezămintele noastre politice.
2. Țărănimea văzută ca izvorul energiilor spirituale pentru statul român și civilizația românească.
3. *Organicitate*: evoluția naturală a formelor și instituțiilor politice ale țării în funcție de nevoile și interesele autentice ale poporului, de stilul său de viață. Autoreglarea sistemului politic în direcția optimală a funcționării sale.
4. *Autohtonism*: valorificarea specificului național, a spiritualității religiei ortodoxe, a datinilor și tradițiilor în opere literare, artistice și culturale care să continuie tradiția „Daciei literare" a lui Mihail Kogălniceanu.
5. Dezvoltarea conștiinței și solidarității naționale în vederea unității politice și culturale a tuturor românilor.
6. Îmbunătățirea condiției țăranului prin reforme punctuale.

Din acest ultim punct reiese că semănătorismul nu este doar spiritualism sauautohtonism, după cum Nicolae Iorga nu este doar

[253] IORGA, Nicolae, Boierimea de țară care se duce. In: *O luptă literară*. vol. 1, Editura Minerva, București, 1979.

un admirator necondiționat al trecutului. El este un vizionar și un realist în limitele adevărului care propune soluții politice și economice pentru soluționarea „chestiei țărănești".

La 29 octombrie 1906 Iorga scria în paginile revistei *Neamul românesc* despre „primejdia strașnică ce poate ieși pentru toți" dacă nu se va trece la reforma agrară. Reformismul lui Iorga poate fi sintetizat în formula: „Pământ, carte și drepturi, toate trei, și cât se poate mai repede, cu înțelepciune, fără zăbavă". N. Iorga va cere, de asemenea, pentru țărani, „vot universal, schimbarea legii tocmelilor (agricole), măsuri contra arendării, maximum de rentă a pământului, minimum al zilei de lucru, nerecunoașterea împrumuturilor pe munca viitoare".

„În chestiunea împroprietăririi, N. Iorga argumentează *teza democrată* a dreptului istoric al țărănimii. Rezolvarea problemei trebuie să plece de la singurul principiu pe care cercetările istorice îl stabilesc, acela al dreptului ancestral al țăranului asupra pământului, drept pe care el nu l-a abandonat niciodataă complet în conștiința lui".[254]

Urmărind să revitalizeze energiile spirituale ale națiunii pentru sarcina dificilă a realizării unității naționale, Nicolae Iorga urmărea, în primul rând, să redeștepte aceste energii la aristocrațiile latifundiare, la marea boierime de neam, atrofiate, credea el, din cauza vicleniei și lăcomiei străinilor, ca și din cauza imitării servile a unor forme de viață străine de firea poporului român. Ideea de construcție modernă a statului, cu instituții adecvate care să ducă la realizarea idealului național și a solidarității naționale, era concepută de Nicolae Iorga prin prisma realizării unității culturaleîn care literatura și arta de orientare rurală urmau să îndeplinească un rol

---

[254] BURUIANĂ, Claudia, Sămănătorismul. In: *Doctrine politice în România secolului XX*. vol. 1, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 2001, p. 228.

esențial. Din această perspectivă trebuie înțeles conceptul de artă angajată care să traducă în plan beletristic principalele lineamente ale curentului. Nicolae Iorga, credea că prin tezele doctrinare abordate în plan artistic se va obține un *catharsis,* o purificare a moravurilor și o concentrare a interesului și preocupărilor pentru „problema agrară". În consecință, el recomanda scriitorilor și poeților grupați în jurul revistei *Sămănătorul* să se inspire din următoarele coordonate tematice: 1. idealizarea satului românesc, văzut ca o celulă a moralității vieții naționale și ca matricea ei tradițională; 2. idealizarea relațiilor sociale din trecut, dintre boierii de neam și țărani, concepute ca relațiidintre părinți și copii, unde nu putea fi vorba de exploatare; 3.idealizarea trecutului glorios al țării; 4. critica elementului alogen, aluvionar, având ca prototip arendașul străin, considerat sursa tuturor relelor care s-au abătut asupra poporului român; 5. critica orașului, văzut ca un fel de Sodomă modernă care pervertește conștiința curată a tinerilor de la țară, veniți să caute de lucru, unde se adăpostește viciul, imoralitatea, corupția și parazitismul claselor parvenite.

Mai mulți scriitori au tradus în câmp artistic aceste directive ideologice ale lui Nicolae Iorga: Mihail Sadoveanu, Cezar Petrescu, C. Sandu-Aldea, Emil Gârleanu, Jean Bart, Ion Dragoslav, Ion Adam, Ion Ciocârlan etc. Deși în cadrul artei teziste sau artei cu tendință unii dintre ei au dat opere valoroase sub acest profil, alții zac în uitare. Atât nuvelele sale *Ion Ursu* sau *Petrea Străinul*, cât și în romanele istorice sau în cele cu tematică sămănătoristă, precum *Venea o moară pe Siret*, Sadoveanu va traduce în câmp artistic ideologia și viziunea istorică a lui Nicolae Iorga. Spre exemplificare vom lua ca reper comparativ filosofia social-politică a scriitorului din romanele sale istorice.

Din incidența fenomenului rural în opera de evocare se conturează ideea că Sadoveanu a văzut în categoria liberă a țărănimii

– răzeșimile –izvorul elitelor morale de la întemeierea principatului Moldovei și până în secolul al XIX-lea, când pătrunderea relațiilor de producție capitaliste la sate avea să înmormânteze definitiv speranțele multora dintre ei, de a-și redobândi ocinile strămoșești prădate. În virtutea sistemului de organizare și de exploatare în comun a proprietății colective această categorie socială este implicată în destinele Moldovei ca o clasă socială aparte, cu conștiință de sine. Într-adevăr, răzeșii se considerau „neamuri" și nu-și amestecau sângele cu al „prostimii". Ei sunt „gli uomini di suo Onore"; „Oamenii Măriei Sale" care îi servesc pe Voievozi „fără simbrie": „Nouă ne-au dat domniile ocini și ne-au așezat spre goliști, ca să facem țară și să ținem rânduială, așa că noi de lungă vreme, din strămoși, cunoaștem ce-i aceea slujba Domniei; și noi cu cloncanii cei mari, boierești, n-avem nimica; dumnealor ar fi având slujbe, dar și noi sîntem neamuri, adică tot boier și afară de Dumnezeu și de Vodă noi nu cunoaștem pe cineva mai mare".[255]

Elementul care apropie viziunea lui Iorga de viziunea sadoveniană asupra istoriei Moldovei este conștiința ultragiată a deposedării acestei nobilimi rurale de drepturile ei vechi, consfințite de „voievozii cei de demult" prin „urice și zapise". Tributar unei viziuni elitiste privind superioritatea morală a acestei categorii, Sadoveanu o consideră ca nucleu al stabilității și al păstrării valorilor spirituale în cadrul unui perimetru socio-cultural, numit obște țărănească, caracterizată, în primul rând, prin legi proprii de guvernare, prin „sfatul bătrânilor". Într-adevăr, numărul mare al răzeșilor din romanul istoric sadovenian validează procesul de promovare al acestei categorii, pe baza meritelor personale și a fidelității față de linia politică a domnitorilor demofili, în cinurile boierimii mari și mijlocii. Romanul istoric sadovenian realizează

---

[255] SADOVEANU, Mihail, *Frații Jderi*, Ediția a IV-a, vol. 3, Editura Tineretului, București, 1960, 9. 294.

acel principiu de vase comunicante al comuniunii dintre consensul popular și voința Domnitorului din cadrul unei familii patriarhale, numită Țară, concepută pe baza unei funcții autoritare, ca în *Vechiul Testament*.

Mărimea și decăderea statului feudal moldovean este astfel funcție, în concepția sadoveniană, de mărirea și decăderea răzeșilor. Într-adevăr, dialectica socială de la baza acestei viziuni este foarte exactă. În secolele XIV-XV, puterea domnească, încă necentralizată, nu putea controla tendințele acaparatoare ale marii boierimi. Obștea vicinală sau teritorială constituită din sate libere, în ținuturile de margine ale țării, din ocoalele domnești, avea ca sarcină apărarea hotarelor de invazii. Ea este însă înghițită treptat de moșia boierului, iar satele transformate în sate boierești. Mai rămân satele de țărani liberi, numiți răzeși, caracterizate prin stăpânirea în devălmășie a terenului arabil și prin proprietatea comună a celorlalte terenuri (păduri, imașuri, iazuri etc), pornind de la un strămoș comun care avea drept de proprietate în vechiul drept consuetudinar al țării.

Centralizarea puterii domnești necesară, printre altele, și pentru păstrarea neatârnării, presupunea de la sine îngrădirea tendințelor centrifugale ale marii boierimi. Acest lucru a fost posibil, pe lângă înființarea oastei și a slujitorilor domnești, și prin promovarea micii boierimi rurale și prin acordarea de loturi din domeniul public. Așa se explică de ce, odată cu domniile în care s-a ajuns la un maximum de centralizare a puterii: Ștefan cel Mare, Ioan Vodă cel Cumplit, Ștefan Tomșa, răzeșii ajung la o maximă prosperitate economică, dând criticii literare impresia unei „vârste de aur" proiectată de autor în epoca lui Ștefan cel Mare. Această reflectare are ca fundament psihic ideea de dârzenie a răzeșilor în lupta contra „cloncanilor", pentru apărarea imunităților câștigate cu prețul jertfei lor. De unde admirația fără rezerve și adeziunea afectivă a

scriitorului la idealurile acestei categorii și proiecția acelui model de stat feudal din *Frații Jderi*.

Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, urmașii la domnie ai lui Ștefan cel Mare vor continua aceeași politică de îngrădire a posibilităților marii boierimi de a acapara un număr cât mai mare de proprietăți funciare. Este suficient în acestă privință să ne gândim la domniile lui Bogdan cel Orb, Ștefăniță Vodă, Petru Rareș, Alexandru Lăpușneanu. Dreptul feudal românesc legifera confiscarea averilor acelor boieri vinovați de „hiclenie" (trădare față de Domn) și intrarea lor în proprietatea Domnului. Uciderea marelui hatman Luca Arbore și a fiilor săi constituie un exemplu elocvent ca și a celor 47 de boieri de către Alexandru Lăpușneanu. După moartea lui Ioan Vodă cel Cumplit (1574), marea boierime va începe treptat să reintre în posesia drepturilor ei de clasă, în special în timpul domniei lui Petru Șchiopul. Cauzele sunt multiple. În primul rând, amestecul crescând al Porții în alegerea și numirea Domnilor, Marea boierime, prin lupte interne fracționiste, putea fi un factor reglator al „devierii" politice față de Stambul. Din rândurile ei se putea recruta oricând un element „corector", în schimbul argumentelor sunătoare, chiar dacă nu făcea dovada că era os domnesc. Ambițiile Imperiului Otoman din secolul al XVII-lea și complicata situație politică europeană cereau cheltuieli de război și un „cap de pod" sigur. Nu este de mirare deci, că în aceste condiții, dreptul de preempțiune acordat marii boierimi și redarea proprietăților confiscate din cauza „hicleniei" a permis imixtiunea străinilor în obște. Neputând să plătească birurile, satele erau cumpărate, devenind „boierești" și supuse unui regim crâncen de exploatare, prin clacă și dijmă în natură.

Domnia lui Ștefan Tomșa (1612-1619) poate fi considerată o ultimă și dramatică încercare de a restabili rostul răzeșimilor în viața social-politică a țării, în primul rând prin restituirea proprietăților ce le fuseseră luate în mod abuziv de către boierii „hicleni" în timpul

domniilor lui Petru Șchipoul și Ieremia Movilă. Documentele istorice validează conflictul social din *Neamul Șoimăreștilor*, dintre răzeși și un mare boier. După lupta la Cornul lui Sas (19 iulie 1612), Ștefan Tomșa a executat, pentru învinuire de înaltă trădare, partida filopolonă a boierilor movilești, iar averile acestora, întregite prin abuzuri, au fost confiscate în numele domniei și dăruite susținătorilor ei: răzeșii.

Urmașii lui Vodă Tomșa la tronul Moldovei, Gaspar Gratiani, Radu Mihnea, Alexandru Iliaș vor continua politica de atragere a marii boierimi, acordându-i vaste privilegii, în dauna țărănimii. Vasile Lupu va încerca să-i limiteze prerogativele însă fără succes, când țăranii, nemaiputând suporta birurile, încep să se răscoale. În cele două domnii ale sale în scaunul Moldovei, Duca Vodă va duce politica de spoliere la ultimele consecințe pentru răzeși. Răscoala răzeșimilor din ținuturile Lăpușnei, Sorocei și Orheiului sub conducerea lui Mihalcea Hîncu și Apostol Durac (9 decembrie 1671) și încercarea de răscoală, plănuită de marele vistiernic Vasile Gheuca, marele jicnicer Gheorghe Bogdan și Lupul, fost sluger al II-leaîn a doua domnie la 2 noiembrie 1679, atestă rezistența seculară și lupta țărănimii pentru drepturile ei în condițiile unei presiuni fiscale tot mai apăsătoare.

Se încheia un ciclu dialectic de trei sute de ani al măririi și decăderii acestei clase reprezentative, din cauze interne. Căci procesul de dezagregare al obștilor va continua. Împuținarea loturilor individuale, pătrunderea relațiilor marfă-bani, neputința de a plăti birurile și nevoia de a vinde sunt alte cauze.

Referirile lui Dimitrie Cantemir la începutul secolului al XVII-lea privind starea de silnicie în care ajunseseră răzeșii arată cât de dârză și de adânc implantată în destinele pământului românesc a fost rezistența acestei categorii din care Mihail Sadoveanu va face un fel de „cavaleria rusticană” a operei sale.

7.3. Neopopulismele

Am optat pentru pluralul termenului deoarece există mai multe forme de manifestare ale acestui fenomen, în funcție de nivelul de dezvoltare a țărilor sau regiunilor, de culturile politice, de tradițiile democratice sau de procesele de personalizare a puterii. În al doilea rând, nu există o ruptură radicală între populism și neopopulism, după cum nu există diferențe vizibile în caracteristicile lor. Dintr-o perspectivă sociologică sau politologică, neopopulismul este maturizarea unor procese *in actu*, derulate în perioada dintre marea criză economică din 1929-1933 și sfârșitul celui De-al Doilea Război Mondial. Schimbările induse în aceste procese s-au materializat în trecerea de la conducerea personalizată a elitelor locale la conducerea instituționalizată la nivel central; rolul intervenționist al statului în viața economică; protecționismul industriilor naționale în fața concurenței străine; negocieri tripartite: stat-patronat-sindicate în ce privește luarea în comun a unor decizii de interes național; democrația prezidențială – un amestec de regim prezidențial puternic și harismă personală; democrație socială și corolarul ei – justiția socială prin agregarea solidară a intereselor și satisfacerea echitabilă a nevoilor; naționalizarea sectoarelor strategice ale economiei; amestecul dintre naționalism și populismul clasic; exploatarea resentimentelor antiamericane în scopuri electorale. La limită, justițialismul lui Juan Peron, președintele Argentinei (1946-1955), *getulismul* lui Getulio Vargas, președintele Braziliei (1930-1955) și *sexenismul* președintelui mexican Lazaro Cardenas (1934-1940) pot fi considerate forme intermediare care anunță neopopulismul. În

această perspectivă, „justițialismul lui Juan Domingo Peron este emblematic.

În doctrina peronistă, „justițialismul" care vizează să satisfacă cel mai mare număr, obiectivele fundamentale sunt apărarea poporului, consolidarea „comunității", protecția si extinderea „drepturilor muncitorilor" (Declarația din 24 februarie 1947), realizarea justiției sociale prin politici redistributive etc. în 1950, într-un text doctrinal despre cele „20 de adevăruri" ale peronismului, Peron definește tocmai conținutul a ceea ce este pentru el democrația: „1.Democrația veritabilă este cea în care guvernul face ceea ce poporul vrea și apără un singur interes: cel al poporului; 2. Peronismul este, în esență popular. Orice cerc politic este antipopular și, deci, nu este peronist; 3. Peronismul lucrează pentru mișcare. Cel care, în numele său, servește un cerc sau un *caudillo*, nu este decât un nume; 4. Pentru peronims nu există decât o singură clasă de oameni: cei care muncesc; 5. În noua Argentină munca este un drept care creează demintatea omului și este o datorie deoarece este just ca fiecare să producă atât cât consumă (…) 10. Cele două ramuri ale peronismului sunt justiția socială și ajutorul social. Prin ele noi îmbrățișăm poporul cu dragoiste și cu dreptate. 11. Peronismul iubește unitatea națională și nu luptă (…) 13. Un guvern fără doctrină este un corp fără suflet. Din această cauză, peronismul are propria sa doctrină politică, economică și socială; justițialismul. (…) 20. Pe acest pământ, poporul este ceea ce noi avem mai bun.

În discursul pronunțat la 17 iunie 1950, J. Peron distinge între „a conduce" și „a guverna": „A guverna este ușor, a conduce este dificil. Pentru că a guverna înseamnă pur și simplu a ordona și a rezolva problemele materiale în timp ce a conduce implică, în plus, a ordona și a rezolva, a rezolva și a conduce valorile spirituale, fără de care este imposibil să ducem națiunea spre destinul pe care îl

visăm".[256] Pe scurt, este vorba de a conduce o evoluție pentru a împiedica o revoluție, după o formulă consacrată.

Neopopulismul îmbină elemente ale populismului clasic cu elemente ale liberalismului economic, ca urmare a reformelor și a procesului de democratizare de după al Doilea Război Mondial.

Unii autori (G. Germani; Yann Basset; Stephen Launday) văd în aceste forme intermediare de populism expresii ale populismului clasic. Aceste forme se caracterizează prin nevoia de integrare a clasei muncitoare în sistem, ca urmare a unei industrializări rapide și tardive și a crizei oligarhiilor.[257]

Pe de altă parte, neopopuliștii asimilează în discursurile lor temele ideologice ale populismului identitar și național. Pe lângă reprezentarea idealizată a poporului bun și muncitor, dar și exploatat, apare naționalismul agresiv, șovin și xenofob. Temele neopopuliste care apar în democrațiile consolidate din Nordul Europei (Franța, Italia, Austria) vizează succesul electoral prin exploatarea sentimentelor de teamă și de incertitudine pentru ziua de mâine. Impactul emoțional pe care discursurile lui Jean MarieLe Pen; Umberto Bossi, Georg Haider îl trezește în rândul maselor se vede în rezultatele la alegeri. Critica globalizării, a integrării europene, critica individualismului modern și a sistemului reprezentativ, considerat iremediabil corupt este însoțită de ura împotriva imigranților și străinilor ca și de agitarea spectrului separatist.

Pe de altă parte, în regimurile conduse de *caudillos*-ii moderni, unde se întâlnește neopopulismul, există o violență extremă care arată incapacitatea regimului de a se susține prin propria sa

---

[256] TAGUIEFF, André, Pierre, *L'Illusion populiste*. Berg International Editeurs, 2002, pp. 51-52.

[257] Basset, Yann; LAUNDAY, Stephen, O polemică latino-americană: populismul. In: GHERGHINA, Sergiu; MIȘCOIU, Sergiu, SOARE, Sorina (eds.) Populismul contemporan. *Un concept controversat și formele sale diverse*. Iași, Institutul European, 2011, pp. 191-192.

autoritate. În epoca modernă, noii *caudillos* nu mai reprezintă înapoierea și fragmentarea acumulării anterioare, ci sunt, mai degrabă, consecința unei modernizări asimetrice, indusă din exterior și a unui proces de edificare a imperiilor personale. Dinastia Somoza, clanul Duvalier și mai înainte dictatorul Batista au acumulat averi uriașe prin controlul exercitat asupra statului și prin sprijinul acordat de S.U.A. ca și prin asocierea cu întreprinderile private nord-americane. Astfel, în timp ce forma politică a *caudillismo*-ului pare să reflecte înapoierea generală a societății, eficiența operativă a aparatului represiv anunță dictaturile sud-americane. În cadrul statelor cu sensibilități neopopuliste, funcția tradițională de export în cadrul sferei de influență a S.U.A. a rămas neschimbată. Influența și controlul nord-american în zonă au împiedicat formarea unei clase politice autentice. „Economia deschisă" promovată de aceste regimuri, concesiile acordate capitalului străin, controlul strict exercitat asupra sindicatelor, dizolvarea tuturor formațiunilor politice fățiș „naționaliste" – sunt caracteristici ale politicii noilor *caudillos.* Aceasta este, probabil, una din explicațiile succesului pe care discursul neopopulist al lui Hugo Chavez îl are asupra publicului; critica violentă a politicii de amestec și de forță a S.U.A. în zonă.

Un autor român, Sergiu Mișcoiu, specialist în problemele populismului, se întreabă dacă neopopulismul nu este o variantă actualizată a populismului clasic sau dacă între populism și neopopulism există sau nu deosebiri semnificative. În acest scop, autorul examinează opt criterii de evaluare / comparație pentru a vedea gradul de asemănare sau deosebire dintre „populismul istoric" și „populismul avansat", așa cum numește domnia sa populismul clasic și neopopulismul.

1. *Identitatea populară*. „Populismul clasic este mai degrabă «constitutivist», în sensul că, de cele mai multe ori, este vorba despre o apariție concomitentă a poporului, în calitate de

subiect politic și a populismului. (…) Populismul avansat se bazează mai puțin pe un act fondator, mai puțin pe o identificare inițială și consistentă a poporului și mai mult pe o reunire identitară ad-hoc a indivizilor, grupurilor și claselor sociale, a ideilor și tendințelor politice. (…) pentru a-i compune o identitate mai credibilă, ținând cont de identificările prezente sau trecute".[258]

2. *Paseismul*. Reîntoarcerea la un trecut mitic și exemplar al poporului, pentru a se ridica la înălțimea acestui trecut, în cazul tuturor populismelor clasice. „În cazul populismului avansat, cu toate că referințele la trecut nu lipsesc, tendința dominantă este orientarea prospectivă spre schimbare, reforme și înlăturarea *establishment*-ului elitist. (…)[259] Proiecția spre viitor a discursului neopopulist este funcție de nemulțumirea maselor față de politicile populiste.
3. *Dimensiunea transcendentală*. Schimbarea lumii și salvarea condiției umane prin comuniunea cu corpul mistic al Poporului, „Departe de a viza emanciparea *norodului* și de a-și asuma vreo misiune salvatoare, populismul avansat face promisiuni ceva mai «terestre»: curățarea lumii politice; reducerea taxelor și impozitelor; întărirea puterilor referendare ale cetățenilor; ajutorarea regiunilor sărace; redarea demnității persoanelor în vârstă; sprijinirea integrării tinerilor.(…)[260]
4. *Coerența*. Populismul clasic cunoaște un număr de teme-cheie, grupate în jurul valorilor religioase și tradiționale,

---

[258] MIȘCOIU, Sergiu, *De la populism la neo-populism? Câteva repere empirice pentru o delimitare conceptuală*. In: GHERGHINA, Sergiu; MIȘCOIU, Sergiu; SOARE, Sorina (eds.), *Populismul contemporan. Un concept controversat și formele sale diverse*. Iași, Institutul European, 2011, pp. 27-28.

[259] *Ibidem*, p. 29.

[260] *Ibidem*, p. 31.

ceea ce îi conferă o anumită stabilitate. Neopopulismul se adaptează la *trend*-ul dominant al opiniei publice la un moment dat, la ideile și temele vehiculate.

5. Liderul populist provine dintr-o clasă superioară, este educat și bogat. Fiind el însuși emancipat va emancipa și masele, chiar dacă va păstra o distanță față de acestea datorită originii. Liderul neopopulist este un „om din popor”, care iubește „băile de mulțime” câștigând prin familiaritatea comunicăriiverbale și nonverbale simpatia și adeziunea electoratului. Această identitate poate fi însă fragilă dacă rezultatele nu sunt pe măsura acestei identități comune.
6. *Vizibilitatea*. Liderii populiști clasici străbăteau țara pentru a fi cunoscuți cu prilejul evenimentelor aniversare sau comemorative. Liderii neopopuliști preferă dezbaterile televizateși comunicarea de pe rețelele socialepentru a avea o imagine cât mai populară, pe gustul mulțimilor.
7. *Stabilitatea*. Logica politică dominantă a populismului clasic era obținerea consensului și a unui cadru social stabil. „În schimb, logica dominantă a populiștilot avansați este aceea a disensiunii și a rupturii permanente. Această evoluție a fost impusă de accelerarea ritmului evenimentelor în societatea mediatică, ritm care îi obligă pe politicieni să reacționeze prompt la schimbările ce au loc. ”(…)[261]
8. *Durata*. Strâns legată de criteriul anterior este și durata proceselor populiste: apariția mișcării și a liderilor, persistența fenomenului populist, durata lui în timp și efectele pe termen lung. În schimb, populismul avansat este mult mai efemer datorită schimbărilor și ritmului accelerat al vieții politice actuale.

---

[261] *Ibidem*, p. 37.

Spre deosebire de populismul clasic, în fostele țări comuniste din Europa de sud-est neopopulismul nu mai este centrat pe o singură clasă (clasa muncitoare în regimul comunist, țărănimea în doctrinele agrariene) ci a încercat să realizeze o sinteză identitară între clasa de mijloc și categoriile defavorizate în cadrul unor proiecte reformiste. Neopopuliștii din această regiune au tendința să combine elementele populiste din doctrinele Stângii cu cele din doctrinele Dreptei. Redescoperirea poporului din cadrul social-democrațiilor unde protecția socială se combină cu lupta împotriva șomajului și pentru dezvoltare durabilă. Apelul la popor ca agent al transformării revoluționare a societăților bazate pe exploatare, este înlocuit de apelul la poporul inocent și inteligent care vrea o nouă clasă politică eliberată de sechelele trecutului, care luptă împotriva corupției, a mogulilor și a baronilor. Neopopulismul est-european recuperează valorile creștine și miturile fondatoare, iar discursul lui, prin apelul la divinitatea protectoare și prin cultivarea ostentativă a ritualului religios, capătă accente de fervoare mistică.

Un aspect particular al populismelor din această zonă este tensiunea crescândă dintre paradigma economică neoliberală care reclamă tot mai multe reforme structurale și austeritate și necesitatea unor programe de asistență și protecție socială din partea guvernelor populiste. Această tensiune modelează discursul neopopulist pe o partitură demagogică și cameleonică. Apelul la vechile figuri discursive nu mai are eficiență; după douăzeci și șase de ani de tranziție postcomunistă apelul la figurile legendare ale unui trecut exemplar ar părea, în cel mai bun caz, nelalocul lor. Prin urmare, se creează noi tehnici discursive: demonizarea formațiunilor rivale drept „comuniste", „fasciste" și focare ale corupției; dramatizarea și teatralizarea mizelor și opțiunilor politice tocmai pentru a ascunde lipsa de alternative și de soluții anticriză; proiecția în viitor a acțiunilor și lipsa de asumare a responsabilității față de propriile fapte.

Transformările structurale din cadrul societăţilor contemporane care au favorizat apariţia neopopulismului au fost însoțite de impactul emoţional al mesajului unui lider harismatic adresat direct mulţimilor, peste instituţii. Într-o enumerare aproximativă aceste transformări vizează culturile de spectacol și culturile de masă din cadrul societăţilor de masă: rolul mass-media, al televiziunii în special, în comunicarea politică și în tehnicile de marketing electoral, procesele de democratizare din Lumea a Treia; procesele de integrare și globalizare economică în paradigma fundamentalismului neoliberal. Elementul care unifică și dinamizează aceste structuri, le dă un sens, este liderul neopopulist: „El se adresează întregului popor și, mai ales, celor lipsiţi de putere, celor care se supun în tăcere impasului și mizeriei. În aceasta rezidă forţa și raţiunea sa de a fi. Simbolurile joacă un rol de recunoaștere, formidabil accelerat de speranţa revenirii la echilibrul de odinioară".[262]

Pentru Guillermo O'Donnel, fenomenul neopopulist apare drept *democraţie delegativă*. În viziunea lui O'Donnel modelul delegativ are următoarele caracteristici: „delegarea suveranităţii populare către președinte care este văzut ca încarnarea naţiunii și ca principal urmăritor al interesului naţional, paternalismul prezidenţial, mobilizarea intensă, scăderea rolului puterii legislative și a celei judiciare, președintele ales fiind autorizat, prin delegaţie, să guverneze așa cum consideră el".[263]

În ce privește comunicarea politică, neopopulismul este un stil de mobilizare politică ce amestecă, într-un mod nediferenţiat, aspiraţii moderne și tradiţionale. El este un stil afectiv care transcende clasele și care exploatează simbolurile și valorile naţionale. Pendulând între un plan pragmatic și unul afectiv, între prezent,

---

[262] DORNA, Alexandre, *op. cit*., p. 53.

[263] O'DONNEL, Guillermo, „Democraţia delegativă" ?, În: *Cuadernos de CLAEN*, Anul XVII, nr. 61, Montevideo, 1992, p. 17.

trecut și viitor, neopopulismul este o logică discursivă și contradictorie care urmărește să unifice disjuncţiile schimbării sociale într-un proiect mobilizator. Este cazul lui Fidel Castro și Hugo Chavez, al lui Silvio Berlusconi, dar mai ales al lui Ronald Reagan, marele magician al cuvântului din spatele ecranului. Câștigând alegerile pe o platformă neoconservatoare și referindu-se la necesitatea relansării economice nord-americane, pentru a redeveni superputere mondială, austeritatea și tăierea subvenţiilor preconizate de Reagan intră în coliziune cu o altă temă vehiculată de Reagan: protecţia familiei, inclusiv a mamei și a copilului, ca celulă de bază a societăţii americane tradiţionale.

Fidelitatea președintelui faţă de morala tradiţională vine în contradicţie și cu codurile de comportament care prevalează la Hollywood și la grupurile de la Beverly Hills. Acestea sunt mai degrabă cele care sunt exaltate în comunităţile fundamentaliștilor protestanţi. Retorica prezidenţială despre valori precum munca și familia este irezistibilă tocmai din cauza ambiguităţii sale, a aspectelor dramatice ale formării naţiunii americane. „Președintele pare să ofere tuturor ceva gratificant. Tradiţionaliștilor le oferă legitimarea și participarea delegată la modul lor de a înţelege moralitatea. Cei care sunt mai moderaţi iau predicile sale ca tributul pe care viciul trebuie să-l plătească virtuţii: în orice caz, ele nu costă pe nimeni nimic".[264]

O bună doză din atractivitatea psihologică a discursurilor lui Reagan rezidă în exploatarea metodică a ignoranţei și a prejudecăților pe care le percepe la publicul său. Anecdotele sale despre hoţii de subsidii și de *Welfare* și insistenţele sale asupra respectului „muncii", legitimează prejudecățile rasiale și de clasă ale unor largi sectoare ale populaţiei americane, neexcluzând pe acelea care, de fapt, merg la urne.

---

[264] BIRNBAUM, Norman, *op. cit.*, p. 41.

Sensul povestirilor pe care Reagan le spune publicului despre trecutul său este divers și concură la interesul mai general pe care îl suscită figura sa. El spune publicului că media sunt frauduloase, dar în același timp acceptă că rolul lor de instrumente de divertisment este considerabil. Cu alte cuvinte, i-a oferit publicului onoarea de a fi un complice al propriului său noroc și al propriei sale umilinţe.

Aceeași ambiguitate se observă în darwinismul său social pentru cei slabi, profit asigurat și poziţie de putere garantată pentru cei puternici, atașament explicit faţă de valorile tradiţionale și promovare implicită a unui hedonism neînfrânat.

În general, neopopulismul este un *telepopulism* care pretinde că se adresează direct poporului pentru a denunța elitele corupte și incompetența clasei politice. Conceptul de popor capătă alte semnificații: societate civilă; opinie publică; electorat. Alegerile devin o sursă de investitură directă peste celelalte instituții ale democrației, iar sondajele de opinie și mass-media reafirmă voința poporului. Pentru lideri precum Reagan, N. Sarkozy, Bernard Tapie, Jean Marie Le Pen, Silvio Berlusconi, Jacques Chirac etc, telecrația este o sursă de *telegenie* și de carismă. În fața micului ecran Berlusconi celebrează virtuțile omului mediu, producător și consumator, pentru a se erija în „interpretul unic, sincer și demn al modului de a gândi al omului obișnuit. (…) Conștient că identitatea italienilor și stilul lor de viață sunt modelate acum, în principal pe baza modelelor propuse de mass-media, Berlusconi recurge la limbajul simplu, clar, esențial și uneori elementar pe care cetățeanul comun este obișnuit să-l audă la televizor și care îi dă senzația că, în sfârșit, poate să înțeleagă ceva din această substanță obscură și rău mirositoare care este politica".[265]

[265] TARCHI, Marco, *Italia populista.* Ediția a doua. Il Mulino, Bologna, 2015, p. 289.

CAPITOLUL VIII
RASISMUL

8.1. Categoria antropologică de rasă și manipulările ei ideologice

Timp de aproape șaptezeci de ani rasismul a fost analizat, criticat și condamnat ca o componentă intrinsecă a unei ideologii totalitare, nazismul, care în numele superiorității rasiale a unui popor urmărea exterminarea popoarelor așa-zis „inferioare" pe baza unei „științe a rasei". Dar, indiferent de judecățile noastre, morale sau politice sau de reacțiile noastre emoționale realitatea a evoluat. Cauzele și condițiile s-au schimbat; rasismul și-a schimbat și el formele de manifestare. Nu mai este vorba despre rasismul clasic, biologic, cinic și agresiv, ci despre un rasism difuz, camuflat în antisemitisme, șovinisme, discriminare etnică, naționalisme etc. care pedalează pe dreptul la diferență și pe dreptul la identitate. Nu îl mai percepem pe celălalt sub raportul deosebirilor anatomo-fiziologice (alb, negru, galben, mulatru) ci sub raportul diferențelor culturale sau etnice care, la rândul lor, sunt expresia proceselor de globalizare și integrare economică regională. Ipoteza de la care plecăm este că, în ciuda tuturor declarațiilor solemne cu privire la combaterea rasismului și a discriminărilor rasiale de orice fel în lume, se instalează o mentalitate tipic rasială care se traduce într-un rasism popular difuz, de multe ori ascuns de propaganda drepturilor omului și a multiculturalismului. Cauzele sunt multiple, dar

izvorăsc dintr-o realitate profundă a zilelor noastre: procesele de globalizare și integrare regională. Mobilitatea forței de muncă în spații transnaționale, fluxurile masive de emigranți din Sud spre Nord, de la săraci la bogați au repus din nou pe tapet, cu deosebită intensitate, problema identității sociale. Instinctul de conservare, teama față de locurile de muncă, apărarea privilegiilor și a standardului elevat de viață declanșează ura față de noii veniți, de străini, în general. Această ură este camuflată de stereotipurile negative legate de străini: teama, amenințarea identității culturale, poluarea mediului cultural prin apariția imigranților și a valorilor aduse și practicate în țările de rezidență, în numele absolutizării dreptului la diferență.

Această propagandă împotriva rasismului s-a banalizat și a intrat în folclorul politic sub diferite stereotipuri. Clasificarea raselor s-a făcut în modul cel mai simplificat și grosolan cu putință și anume după culoarea pielii, fără a se ține cont de prezența celorlalte caracteristici fenotipice și genotipice în determinarea conceptului de rasă. Dacă am lua ca exemplu pe negrul african, ca prototip al rasei negre, observăm că, pe lângă culoarea pielii, el mai prezintă următoarele trăsături: părul cârlionțat, aspru și des, forma brahicefalică a craniului, buzele cărnoase, privirea apoasă, nasul turtit, pomeții proeminenți, formă atletică a corpului. Or, nu toate populațiile cu pielea neagră sau cafenie de pe glob prezintă aceleași caracteristici.

Abordarea genetică a rasei este mai avantajoasă pentru analiză. Ea este mai obiectivă din punct de vedere științific, mai neutră din punct de vedere al manipulării politice deoa«»rece ea consideră că genele, purtătoare de informație ereditară, transmit anumite trăsături genetice distincte de la un strămoș comun. „O definiție genetică a rasei este mai puțin arbitrară decât este una bazată pe fenotip deoarece evaluările frecvente de gene sunt mai puțin arbitrare

decât evaluările unor astfel de trăsături exterioare precum culoarea pielii și tipul de păr".[266] Totuși, un inconvenient al acestei abordări îl reprezintă selectarea genelor specifice ca bază pentru clasificările rasiale: „Dacă este ales un mănunchi de gene, acele gene pot fi localizate pe diferiți cromozomi și fenotipurile lor pot corespunde la diferite presiuni selective. Cu cât este mai mare numărul genelor considerate cu atât mai mare va fi numărul de combinații și numărul de rase".[267]

„În rezumat, cuvântul «rasă» desemnează un grup sau o populație caracterizate prin anumite concentrări relative în ceea ce privește frecvența și distribuția de gene sau de caractere fizice care în cursul vremii apar, variază și adesea chiar dispar sub influența factorilor de izolare geografici sau culturali".[268] Ca subdiviziune a unei specii, conceptul de rasă a dat naștere la mai multe echivocuri în istoria aplicării lui. Ca realitate zoologică, el a fost transferat în domeniul biologiei umane și apoi transformat în criteriu ideologic de valorizare și diferențiere între oameni. În zoologie și botanică se vorbește de obținerea a noi soiuri prin încrucișări succesive a unor exemplare reprezentative aparținând unor specii diferite. Evident, noile soiuri (a se citi rase) vor prezenta caracteristici noi față de soiurile și speciile precedente. Referindu-ne la rasele de bovine sau de cabaline, prin rasă nouă vom înțelege un soi nou cu calități dezirabile: mai mult lapte, mai multă carne, capacitate de efort și viteză superioare, ceea ce în cadrul raseologiei umane s-ar petrece exact invers deoarece metisajul ar duce la degenerarea rasei superioare.

---

[266] KOTTAK, Conrad, Philip, *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. Ediția a V-a, McGrow Hill, Inc. New York, Tokyo, Toronto, 1991, p. 71.

[267] Ibidem.

[268] Declarație asupra rasei, Paris, Iulie, 1950. In: *Rasismul în fața științei*. Editura Politică, București, 1982, p. 374.

Rasa este un grup natural de oameni care prezintă un ansamblu de caractere fizice ereditare comune. „Termenul de «rasă» corespunde unei noțiuni esențiale în zoologie și în botanică și implică existența subgrupurilor naturale de organisme în cadrul aceleiași specii. Aceste subgrupe diferă din punct de vedere geografic, ecologic și fiziologic. Asemănarea care există între indivizii unei subgrupe îi deosebește de membrii celorlalte subgrupe. Ceea ce deosebește rasele de specii este faptul că încrucișările dau naștere unei progenituri fertile la primele, dar nu și la celelalte. Diferite rase pot să ajungă la un fond comun de gene după cum o rasă poate să fie absorbită de o specie și să-și piardă identitatea. Pe de altă parte, o rasă poate să dea naștere unei noi specii, datorită unui proces de evoluție divergentă".[269]

Rasă este un „grup uman care se defineste el însuși sau este definit de alte grupuri ca diferit de celelalte din cauza unor caractere fizice înnăscute sau imuabile.[270] Din momentul în care aceste caractere fizice sunt considerate că determină atributele sau capacitățile morale, intelectuale ale oamenilor, apare rasismul ca ideologie.

Rasismul este „un ansamblu de credințe după care diferențele organice transmise pe cale genetică (fie reale sau imaginare) între grupuri umane sunt intrinsec legate de prezența sau absența unor calități sau caracteristici importante din punct de vedere social și după care aceste diferențe pot să justifice, prin urmare, o discriminare față de unele grupuri definite social ca rase".[271]

„Pentru ca să existe rasism trebuie să fie întrunite trei condiții și anume: a) criteriile fizice; b) credința într-o corespondentă inevitabilă între diferențele fizice și diferențele culturale, morale sau intelectuale

---

[269] N.,P., DUBININ, *Rasele și genetica contemporană*. In*: Rasismul în fața științei*. Editura politică, București, 1982, p. 143-144.

[270] PIERRE L. VAN DEN BERGHE, *Race and Racism*. John Wiley and Sons, Inc., New York, 1967, p. 9.

[271] *Ibidem*, p. 11.

care separă unele grupuri rasiale; c) acțiunea socială bazată pe aceste credințe".[272]

În aceeași ordine de idei, în lucrarea *Rasă și Rasism*, publicată pentru prima oară în 1942, antropologul american Ruth Benedict afirmă că ideea de rasă este o clasificare bazată pe trăsături ereditare și constituie un câmp de cercetare științifică, în timp ce rasismul este o dogmă refractară la orice demonstrație științifică: „dogma după care un grup etnic ar fi condamnat prin natură la inferioritate congenitală, în timp ce un alt grup ar fi destinat la superioritate congenitală".[273]

După cum observă cu pertinență unul din specialiștii problemei, termenul de „rasism" este de origine recentă și accepția sa rămâne controversată.[274] După Dicționarul Larousse (1979), „rasismul este sistemul care afirmă superioritatea unui grup rasial asupra altora preconizând, în particular, separarea acestora în interiorul țării (segregarea rasială) sau chiar vizând exterminarea unei minorități (rasismul antisemit al naziștilor)". După A. Memmi, „rasismul este valorizarea generalizată și definitivă a diferențelor reale sau imaginare în profitul acuzatorului și în detrimentul victimei sale, cu scopul de a justifica privilegiile sau agresiunea lor".[275] S-a căutat să se extindă vocabula „rasism" la sfera relațiilor interculturale iar eticheta rasist oricărei persoane care manifestă față de un grup etnic oarecare o atitudine de intoleranță sau, mai mult încă, de agresivitate și de respingere.[276] Astfel, în noua sa extensiune,

---

272 E., E., ESSIEN – UDOM, *Tribalism și rasism*. In: *Rasismul în fața științei*. Editura politică, București, 1982, p. 257.

273 WIEVIORKA Michael, *Il razzismo*, Editura Laterza and Figli Spa, Roma-Bari, 2000, p. 13.

274 F. DE FONTETTE, *Le Racisme*. Paris, P.U.F., 1979, p. 6.

275 MEMMI, A., *L'Homme dominé*. Paris, Payot, 1973, p. 210.

276 TAGUIEFF, Pierre-Andre, Rasism. In: *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*. Polirom, Iași, 2005, p. 553.

rasismul se confundă cu xenofobia și etnocentrismul, adică cu orice specie de fobie sau față de un altul colectiv. În viziune psihologistă, rasismul, *stricto sensu*, nu este decât o variantă a celor spuse mai sus, contingentă și simptomatică, a unui comportament mai general, de teamă și de repulsie față de cineva „diferit". S-ar putea reproșa, dimpotrivă, acestei definiții caracterul său prea extensiv. Care este pragul de percepție a diferenței și spre ce tip de diferență rasistul își orientează privirea sa? De ce el nu este sensibil decât la diferențele colective si nu la multiplele variații individuale? Dacă rasismul este o problemă individuală, dacă toată lumea nu este rasistă, de ce anumite popoare, timp de mai multe secole pot să fie?

Într-un interviu din 1988, Lévi Strauss postulează cele patru presupoziții de bază ale rasismului ca doctrină politică: „*Unu*: există o corelație între patrimoniul genetic, pe de o parte, și aptitudinile intelectuale și dispozițiile morale, pe de altă parte. *Doi*: acest patrimoniu de care depind aceste aptitudini sau dispoziții este comun tuturor membrilor anumitor grupuri umane. *Trei*: aceste grupuri numite «rase» pot fi ierarhizate în funcție de calitatea patrimoniului lor genetic. *Patru*: aceste diferențe autorizează așa-numitele «rase» superioare să le comande, să le exploateze pe celelalte, eventual chiar să le distrugă".[277]

Cercetările recente insistă asupra faptului că în secolul XXI rasa va deveni un construct social, demografic și cultural mai degrabă decât unul biologic. Câmpul de observație rămâne realitatea socială din S.U.A. unde în anii 2050 supremația albă va fi înlocuită de o componentă afro-asiatică și latino-americană în Vest și Mid-west. Aceste populații vor fi unite printre ele prin „resentiment social și o cultură *hip-hop*, lumpen-proletară, izolată de comunitățile gated ale

[277] STRAUSS, CLAUDE, LÉVI, *De prés et de loin*. Interviuri cu Didier Eribon. Paris, Odile Jacob, 1988, p. 208.

populațiilor prospere (…)".[278] În zilele noastre termenul de rasă este utilizat „pentru a ascunde și travesti interesele de clasă prin intermediul ecranelor de fum ale multiculturalismului, ale diversității, ale diferenței etc. mai recent ale albității".[279] Astfel, termenul de rasă apare în cadrul dezbaterilor despre comportamentele antisociale, alegerile sociale și rezultatele economice modeste: Afro-americanii ar avea o preferință pentru ajutoarele sociale și participare inferioară pe piața muncii.

Pe de altă parte, termenul „rasă" nu mai este pertinent când este vorba de activități productive sau acceptabile social sau de arbitrajele legale de pe piața muncii în ceea ce privește salariile, angajarea și formarea profesională. În ce privește ordinea politică și relațiile internaționale, rasismul este indisolubil legat de colonialism, neocolonianism și apartheid, de dominația Europei asupra celorlalte continente: „Rasismul înseamnă puterea albă care domnește în mod obișnuit în societatea albă și, în același timp, apărarea dominației albilor, legitimitatea subordonării unui grup rasist față de altul".[280]

Rasismul „oscilează între *biologizarea inferiorităților* atribuite unor diferite categorii de «alții» și *absolutizarea diferențelor* percepute sau imaginate între grupuri umane esențializate. Atât în rasismul biologic, cât și în (neo)rasismul culturalizant, întâlnim *spaima de amestec*, presupus distructiv pentru identitatea pură sau curată a grupului de apartenență. Atitudinea mixofobă implică dorința de a-i ține la distanță sau de a-i îndepărta pe cei despre care se crede că ar amenința grupul. Această dorință de separare poate deveni

---

[278] PATTERSON, Orlando, Race over. In: *The New Republic*. 2000.

[279] DAARDER, A. și TORRES, R., D., *After Race.Racism after Multiculturalism*. New York, New York University Press, 2004, p. 41.

[280] TAGUIEFF, Pierre André, Neorasism. In: Ferréol, Gilles; Jucquis, Guy, (coord.) *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*. Polirom, Iași, 2005, p, 504.

extremă, transformându-se în dorință de exterminare; ne putem debarasa de «ceilalți» care ne neliniștesc sau de «diferiții» care ne amenință printr-o segregare strictă, prin expulzarea totală sau prin distrugerea lor".[281]

Absolutizarea dreptului la diferență și alteritatea identităților sociale: etnice, culturale, religioase vor duce la identificarea străinului din Cetate cu Dușmanul. Treburile nu merg bine din cauza străinilor, a emigranților din fostele țări socialiste sau din Lumea a Treia care poluează modelele culturale ale țărilor de rezidență prin fapte antisociale grave: cerșit, hoție, violență, jaf armat. Etica muncii și a conviețuirii brutal încălcate, au făcut ca percepția diferenței să se deplaseze de la stereotipurile etnicela absolutizarea acestor stereotipuri în prejudecăți rasiale.

Manifestările actuale ale rasismului nu mai sunt cantonate în evidențierea inferiorității biologice, ci pun accentul pe absolutizarea diferențelor și pe excluderea socială, pe conflictul dintre culturi și civilizații ca și pe incompatibilitatea dintre mentalitățile emigranților și cea a țărilor de primire.

În zilele noastre cercetătorii se găsesc în fața unor „moduri de excludere care ilustrează un rasism fără rase, dar care nu este mai puțin virulent. (…) în majoritatea cazurilor este vorba (…) despre un rasism integrat în naționalismul xenofob care vizează în special imigrația".[282] Rasismul antiimigranți este un „rasism fără rasă deoarece imigranții nu pot alcătui o rasă, iar cererea de expulzare a acestora nu se face invocând inegalitatea rasială ci „incompatibilitatea culturală sau postulatul diferențelor mentale ireconciliabile pe fondul unui conflict fatal între civilizații".[283] Prin acest tip de rasism, numit de P. A. Taguieff „rasism curent" se înțelege

[281] *Ibidem*, p. 501.
[282] *Ibidem*, p. 498.
[283] Ibidem.

ansamblul format din atitudini și comportamente de respingere care nu recurg neapărat la biologie pentru a declara inferioritatea, ci absolutizează originea etno-culturală pentru a discrimina, a segrega sau a expulza" (…) În aceeași ordine de idei, „rasismul popular"exprimă un sociocentrism de clasă care se situează în prelungirea disprețului și temerilor încercate de elite față de clasele muncitoare și periculoase".[284]

Mai explicit și mai aplicat, Michel Wieviorka vede în rasismul actual din S.U.A. și Marea Britanie un „rasism instituțional", adică un rasism nedeclarat, insidios care consimte, la limită, să separe comportamentele rasiste de intențiile sau de conștiința celui care le adoptă.[285] Expresia „rasism instituțional" aparține lui Stockely Charmichael și Charles V. Hamilton, doi militanți ai mișcării negre din S.U.A., care în lucrarea *Black Power: The Politics of Liberation in America* (1967) descriu rasismul instituțional ca pe un mod de a-i menține pe negri într-o stare de inferioritate grație unor mecanisme imperceptibile la nivel social. Acest rasism nu mai este creația unei doctrine sau ideologii care să justifice comportamentele rasiste. Problema constă în modul însuși de funcționare a societății, al cărui rasism este un element structural, prezent în sistemul generalizat de discriminări, ca un cerc vicios „care asigură reproducerea aproape automată a discriminării negrilor în politica locuințelor, a educației și a ocupării forței de muncă".[286]

Rasismul instituțional ar fi un rasism fără actori deoarece, fără să repună în discuție noțiunea biologică de rasă, produce consecințe pe plan social. În primul rând, „el alimentează o reprezentare a relațiilor sociale în termeni de rasă deoarece în cazul Americii, structura socială favorizează prezentarea albilor în

---

284 *Ibidem,* p. 499.
285 WIEVIORKA, Michel, *Il razzismo*,.p. 16.
286 *Ibidem*, pp. 16-17.

poziție dominantă și pe a negrilor în poziție de inferioritate".[287] În al doilea rând, el nu mai abordează ideologiile și doctrinele rasiste, ci analizează practicile care perpetuează dominația. În al treilea rând, chiar dacă există „o sciziune între actori și sistem, el lasă să se înțeleagă că rasismul poate să se afirme plenar, chiar dacă nu sunt în joc prejudecăți și ideologii rasiste".[288] În *Portraits of White Rasism* (1977) David Wellman arată că chiar dacă ostilitatea și prejudecățile față de negri pot fi cu totul absente din discursul public, în practică ele duc la marginalizarea sau segregarea acestora. Un exemplu edificator este refuzul părinților albi ca fiii lor să meargă la școală cu autobuzul școlar „unde toate rasele se amestecă". Ei fac acest lucru nu pentru că sunt partizanii segregării rasiale ci pentru că nu vor ca fiii lor să piardă prea mult timp cu transportul.

8.2. Rasismul cultural

Definit și „noul rasism", după lucrarea lui Martin Barker, *The New Racism* rasismul cultural marchează trecerea de la rasismul bazat pe inferioritatea biologică la cel bazat pe diferențele culturale drept nou criteriu de legitimitate a superiorității rasiale. *Rasismul cultural* sau *noul rasism* nu se mai fundamentează pe ierarhia imaginară a grupurilor, ci pe „diferențe", nu pe calitățile naturale recunoscute grupului „rasializat", ci pe cultura și limba lui, pe religia, tradițiile și obiceiurile sale. „*Noul rasism* evidențiază pericolul pe care diferența proprie grupurilor considerate îl prezintă pentru identitatea grupului dominant".[289] El exprimă, de exemplu, un sentiment de teamă față de amenințările la adresa specificului național. De exemplu, valurile masive de imigranți în Marea Britanie

[287] *Ibidem*, p. 17.
[288] *Ibidem*.
[289] WIEVIORKA, Michel, *Il razzismo*, p. 20.

proveniți din fostele colonii ale Commonwealthului amenință locurile de muncă, nivelul de trai și identitatea culturală a englezilor, ceea ce declanșează un sentiment de ură și de respingere față de noii veniți la masa gata pusă, mânați mai mult de avantaje economice decât de convingeri politice democratice.

Pe de altă parte, opera lui Giovanni Sartori, *Ce facem cu străinii?* este o schimbare de paradigmă în teoria conflictelor culturale. Nu numai că marele politolog italian abordează o problemă de maximă actualitate: problema emigrației în condițiile deschiderii granițelor, ale integrării europene și globalizării. Maniera deschisă, aproape brutală, în care abordează aceste noi sfirări ale Europei deschide noi orizonturi teoretice în științele politice și anume, raportul dintre pluralismul politic și multiculturalism. G. Sartori pleacă de la ideea unui conflict ireductibil dintre acestea în țările de primire a emigranților, adică în țările bogate din Occident.

În fapt, problema drepturilor omului, care constituie noua religie a Occidentului, nu se rezumă doar la a avea drepturi în numele unui ideal abstract de umanitate. Ea presupune și obligațiile corelative, reciprocitatea și toleranța culturală a țărilor de primire din partea emigranților. Pluralismul politic vine în contradicție cu tezele multiculturalismului care proclamă conservarea identității etnice a minorităților, o valoare de bază a democrației actuale.

„(…) multiculturalismul neagă pluralismul sub două aspecte. Al doilea este că în vreme ce pluralismul se construiește pe linii de separație și culturale interferențe, multiculturalismul se construiește pe cleavages *cumulative. Prin urmare, pluralismul lucrează cu* cleavages *încrucișate care se neutralizează și se minimalizează unul pe celălalt, în timp ce multiculturalismul pariază pe* cleavages *care, însumându-se, se întăresc unul pe celălalt. Altfel spus, pluralismul nu întărește, ci, eventual, atenuează identitățile cu care se confruntă, în vreme ce multiculturalismul creează „identități întărite"; întărite*

tocmai de coincidența și de suprapunerea – de pildă – de limbă, religie, etnie și ideologie. Contrastul este flagrant”.[290]

De ce minoritățile etnice, venite în Occident în special atrase de mirajul unui trai mai bun, trebuie să aibă drepturi suplimentare față de majoritățile autonome, în numele conservării identităților culturale? Odată ce s-au hotărât să emigreze nu au acceptat ei oare să respecte normele și valorile oficiale ale culturii din țara de primire, să învețe limba acestei țări?

La începutul secolului XX, unul din conducătorii mișcării socialiste din S.U.A., Eugene Victor Debs, proclama că „lupta de clasă nu are culoare” (*colorless*). Această afirmație venea în contradicție cu ceea ce afirmase cam în aceeași perioadă, W. E. B. Du Bois, unul din pionierii negritudinii, după care linia de culoare (*color line*) va fi principalul clivaj care va structura societățile viitorului. A doua jumătate a secolului XX va vedea afirmându-se *un rasism orb la culoare* (*colorblind racism*).

Lucrările despre rasă apărute în ultimii ani pun mai mult accentul pe studiile culturale, pe importanța „hibridității” sau pe pericolele „esențialismului” decât pe lupta de clasă. În ansamblu, aceste lucrări arată modul în care creșterea imigrației, căsătoriile mixte și adopțiile interrasiale au destabilizat dezbaterile obișnuite despre rasă. În mod ironic, succesul însuși al inițiativelor colective cu privire la rasă – organizate sub egida O.N.U. și a organizațiilor neguvernamentale, a dezvăluit și diferențele marcate între modelele naționale de inegalitate rasială și mișcarea frontierelor între rasă, religie, limbă și oprimare națională.

A dispărut rasismul din societățile democratice actuale? Răspunsul la această întrebare este de o importanță capitală pentru înțelegerea proceselor de discriminare etnică, de segregare și

290 SARTORI, Giovanni, *Ce facem cu stăinii? Pluralism versus multiculturalism*. Humanitas, București, 2007, p. 103.

de asimilare din zilele noastre. În ciuda numeroarelor declarații solemne de luptă împotriva rasismului și apartheidului, rasismul nu a dispărut, ba dimpotrtivă: el și-a schimbat forma și modalitățile de manifestare. Chiar dacă nu mai există un rasism biologic, agresiv, oficializat ca politică de stat, există, în schimb, un rasism popular cu atât mai persistent și insidios cu cât criza economică își arată în fiecare zi efectele asupra muncitorilor albi. Șomajul, lupta pentru un loc de muncă au făcut ca rasismul să facă loc etnocentrismului și să se transforme într-o luptă de clasă pe baze etnice.

8.3. Rasismul clasic

Caracteristica esențială a rasismului clasic este corespondența instituită între trăsăturile anatomo-morfologice ale unei populații și anumite calități sau defecte morale și intelectuale ce derivă din primele. O altă caracteristică a rasismului clasic este fixitatea acestor populații, lipsa lor de permeabilitate în procesul de răspândire a speciei *Homo Sapiens* pe întreaga planetă. Tot o caracteristică a acestui rasism este obsesia de a crea adevărate tipologii ale raselor pe baza trăsăturilor fenotipice (culoarea pielii, forma craniului și a părului) etc.

Ca ideologie politică, rasismul se confundă cu colonialismul, europocentrismul și etnocentrismul. Descoperirea Lumii Noi a constituit o șansă istorică pentru omul alb de a-și etala superioritatea culturii și civilizației occidentale și, pe această bază, de a-și justifica ororile săvârșite în teritoriile ocupate: decimarea populațiilor băștinașe, transformarea lor în sclavi, luarea în posesie a pământurilor acestora. Reprezentările religioase din epoca Renașterii despre locuitorii acestor regiuni au alimentat atitudinile și prejudecățile rasiale. În clasificările rasiale ale timpului băștinașilor din cele două Americi li se acordă un loc puțin măgulitor pe scara creației lui Dumnezeu.

Poate pentru că încă nu fuseseră botezați și creștinați, aceștia erau situați în rândul monștrilor fantastici, când ca o specie intermediară între om și maimuță, când ca o umanitate cu totul inferioară care jignea ideea de om european, ca apoteoză a creației. Semnificativă în această privință este *Chronicle of the Discovery and Conquest of Guineea* (1453) a iezuitului Gomes Eannes de Azurara unde, după ce a relatat despre conduita fericită a africanilor răpiți creștinați, scrie: „Si astfel, grupul lor era acum aproape deosebit de ceea ce el a fost, deoarece înainte ei au trăit în pierzania sufletului și a corpului în care ei erau deja păgâni fără claritatea și lumina sfintei credințe; și a corpurilor lor deoarece ei au trăit precum fiarele, fără vreo regulă de ființe raționale: nu se acopereau cu pături, nu aveau acoperiș la case și, ceea ce este mai rău decât totul, în marea lor ignoranță, ei nu înțelegeau binele, ci trăiau doar într-o lene animalică".[291]

8.3.1. Corespondențele dintre fenotip și genotip în descrierea și clasificarea raselor

Cele mai frecvente criterii întrebuințate în clasificarea raselor au fost criteriul morfologiec, geografic (determinismul climatic) etnic și genetic. De remarcat că și încercările cele mai vechi de clasificare (Herodot, Hipocrate, Ibn Haldun) există o corespondență între fenotip și genotip, între caracteristicile morfologice (culoarea pielii, forma craniului etc) și caracteristicile psihice (temperament, inteligență etc).

Dintre caracteristicile fenotipice ce stau la baza primelor clasificări ale raselor culoarea pielii (albă, galbenă, neagră); forma craniului (lungă, lată, turtită); forma nasului și a buzelor, poziția ochilor

[291] Apud MONTAGUE, Ashely, Man's Most Dangerous Myth: *The Fallacy of Race*. Ediția a V-a, revăzută și adăugită. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1974, p. 19.

sunt cele mai importante. Odată cu primele încercări de clasificare a raselor în secolul al XVII-lea s-a văzut că vechea clasificare în rasa albă, neagră și galbenă nu acoperă realitatea, în sensul ca nu poate îngloba toate populațiile în această structură tripartită. Astfel, F. Bernier *(1620-1688) împarte specia umană în cinci rase: rasa europeană; rasa* negroidă; rasa *mongoloidă*; rasa *laponă* și rasa *autohtonilor americani*. „Prima rasă cuprinde cea mai mare parte a populațiilor din Europa, Nordul Africii și dintr-o mare parte din Vestul și Sudul Asiei; cea de-a doua rasă incloudea majoritatea populațiilor Africii negre; a treia rasă populațiile asiatice pe care le numim acum mongolide; a patra – laponii; iar a cincea autohtonii americani".[292]

La rândul său, Carol Linné (1707-1788) împarte specia *Homo sapiens* în patru rase: europeană, americană, asiatică și africană. De remarcat că Linné atribuie fiecăruia din aceste mari grupuri rasiale „nu numai caracteristici morfologice distincte dar și temperamente diferite".[293] Totodată, Linné observă în interiorul unei subspecii rasiale varietăți. De exemplu, referindu-se la populația suedeză, el observă „un tip gotic și depigmentat, un tip finic, cu pielea mai închisă, părul lung și blond și un tip laponic cu părul negru".[294] Redăm, în continuare, sistematizarea splendidă a sociologului român, Petre Andrei, făcută clasificării lui Carol Linné: „Linné a făcut o clasificare descriptivă a raselor, amestecând caracterele lor fizice cu cele psihice, cu cele sociale și geografice. El a deosebit următoarele rase: 1. *homo americanus*, de culoare roșiatică, cu păr negru deschis, cu nările largi, având temperament coleric, încăpățânat, dornic de libertate și respectuos de obiceiurile grupului în care trăiește; 2. *homo europeus*, alb la piele, cu păr galben, ochi albaștri, mobil, fin,

[292] MILCU, Ștefan; MAXIMILIAN, C., *Introducere în antrolopogie*. Editura Științifică, București, 1967, p. 17.

[293] *Ibidem*.

[294] *Ibidem*, p. 18.

sârguitor, cu temperament sangvin, inteligență vie și suplă, cu spirit de cercetare și invențiune, supunându-se legilor raționale; 3. *homo asiaticus*, având culoarea pielii galbenă, părul negru, ochii negri, melancolic ca temperament, lăudăros și foarte supus superstițiilor și, în sfârșit, 4. *homo afer*, negru, cu părul creț și negru închis, cu pielea ca de mătase, nasul turtit, buzele mari, leneș, șiret și foarte indiferent la fenomenele care pe alții îi afectează mult".[295]

Buffon (1707-1781) introduce principiul repartiției geografice în clasificarea raselor. El distinge șase rase: *polară sau laponă; mongolă sau tătară; subasiatică; europeană; etiopiană și americană*. În lucrarea *De Generis Humani varietate nativa libero* (1780) Blumbenbach (1752-1840) folosește drept criteriu în clasificarea raselor culoarea pielii și forma craniului. Fiecare rasă (*europeană, mongolă, americană, etiopiană* și *malaeză*) ar avea o formă proprie a capului. Astfel, mongolii au o formă a capului pătrată, negrii îngustă și caucazienii intermediară. „Blumbenbach credea că rasa principală este cea caucaziană. Ea s-a ramificat în două rase extreme: mongolă și etiopiană. Celelalte două rase sunt intermediare. Toate rasele, subliniază Blumbenbach, aparțin unei singure specii. Diversitatea umană are la bază numeroși factori: clima, alimentația, modul de viață, amestecurile, particularitățile ereditare etc".[296]

În secolul al XIX-lea în clasificarea raselor umane au predominat criteriile etnice și morfologice. La baza acestor criterii a stat ideea că rasele sunt unități invariabile. Cea mai cunoscută schemă de clasificare din această perioadă îi aparține lui Broca (1936):

Primul subgen: varietățile albe.

A. Sușa europeană

---

[295] Petru Andrei, Antroposociologia: problema rasei. In: *Sociologie generală*. Craiova, Scrisul românesc, 1936, p. 461.

[296] *Ibidem*, p. 18.

- Tulpina caucaziană
- Tulpina pelagică
- Tulpina celtică
- Tulpina germanică
  - ramura tartarică
  - ramura slavă

B. Sușa orientală
- Tulpina arabică
  - familia occidentală sau atlantică
  - familia orientală, adamică sau semitică
- Tulpina orientală sau indiană (patagoni)

Al doilea subgen: varietățile galbene sau măslinii

A. Sușa tungusă

B. Sușa mongolă
- Mongoli propriu-ziși
- Kalmuci
- Iacuți
  - Varietatea hindusă
  - Varietatea malaieză
  - Varietatea hiperboreeană

Al treilea subgen: varietățile negre

A. Etiopieni

B. Cafri

C. Hotentoți

D. Australieni

E. Oceanici

F. Mulatri

Al patrulea subgen: rasa roșie.

Clasificarea raselor făcută de Coon Garn, Birdsell și Dobzansky are avantajul că urmărește procesul de formare a raselor și nu tipologii abstracte.

1. Rasa europeană (nord-vestul Europei): Scandinavia, nordul Germaniei, nordul Franței, Marea Britanie, Irlanda.
2. Rasa europeană (nord-estul Europei): Polonia, partea europeană a Uniunii Sovietice, majoritatea populației actuale a Serbiei.
3. Rasa alpină: centrul Franței, Germania de Sud, Elveția, nordul Italiei, până la țărmurile Mării Negre spre est.
4. Rasa mediteraneană: populațiile de pe cele două țărmuri ale Mării Meditarane, de la Tanger la Dardanele, Arabia, Turcia, Iran.
5. Rasa hindusă: India, Pakistan.
6. Rasa turcică: Turkestan, China occidentală.
7. Rasa tibetană: Tibet.
8. Rasa chineză din Nord: China septentrională și centrală, Manciuria.
9. Rasa mongoloidă clasică: Siberia, Mongolia, Coreea, Japonia.
10. Rasa eschimoșă: America arctică
11. Rasa asiatică (Asia de sud-est): China meridională până în Thailanda, Birmania, Malaysia și Indonezia.
12. Rasa ainu: populația aborigenă din nordul Japoniei.
13. Rasa laponă: regiunile arctice ale Scandinaviei si ale Finlandei.
14. Rasa indiană din America de Nord: populațiile indigene din Canada și S.U.A.
15. Rasa indiană din America Centrală: sud-vestul S.U.A., America Centrală, Bolivia.
16. Rasa indiană din America de Sud, în principal populațiile agricole din Peru, Bolivia și Chile.

17. Rasa fuegiană: populațiile neagricole din partea meridională a Americii de Sud.
18. Rasa est-africană: Africa orientală, Etiopia, o parte din Sudan.
19. Rasa sudaneză: cea mai mare parte a Sudanului
20. Rasa neagră din regiunile forestiere: Africa occidentală, o mare parte din Zair.
21. Bantu: Africa de Sud și o parte din Africa orientală.
22. Boșimani și hotentoți: aborigenii din Africa de Sud;
23. Pigmei din Africa: populația de talie mică, trăind în pădurile umede din Africa Ecuatorială.
24. Dravidieni: aborigeni din India meridională și din Ceylon.
25. Negritoșii: populațiile de talie mică cu păr scurt și creț, răspândite din Filipine până în insulele Andaman, Malaysia și Noua Guinee.
26. Papuașii din Melanezia: din Noua Guinee până în insulele Fiji.
27. Murienii: populația aborigenă din sud-estul Australiei.
28. Carpentarieni: populația aborigenă din Australia septentrională și centrală.
29. Micronezieni: insulele din Pacificul de Vest.
30. Polinezieni: insulele din Pacificul central și de Est.
31. Neohawaieni: populația pe cale de formare în Hawaii.
32. Ladinoșii: populația pe cale de formare în America Centrală și America de Sud.
33. Populația neagră din America de Nord.
34. Populația neagră din Africa de Sud.[297]

[297] DUBININ, N., P., *Rasele și genetica contemporană*. In: *Rasismul în fața științei*. Editura politică, București, 1982, pp. 150-152.

8.3.2. Social-darwinismul

Alături de social imperalism, social- darwinismul reprezintă principalul

curent socio-biologic care va alimenta ideologia rasială a nazismului cu piesele ei de bază: rasa, ca element esențial al evoluției; superioritatea rasei ariene; rolul Forței și al violenței în dezvoltarea civilizației; rolul selecției sociale în conservarea sau decăderea raselor; influența amestecului dintre rase în procesul de decadență (sau degenerare) a unei rase. Apărute la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (până la Primul Război Mondial) aceste curente reunesc autori din Franța, Germania, Anglia, S.U.A., adică din principalele puteri coloniale ale vremii „Viziunea europocentristă" sau „excepționalismul occidental" a găsit în teoriile darwiniste ale luptei pentru supraviețuire, ale selecției naturale și ale dreptului celui mai puternic un factor ideal de motivare a politicii lor expansioniste. Cu mențiunea că umanismul european a fost pulverizat prin aplicarea acestor teorii la domeniul social. Apariția lucrărilor lui Ch. Darwin (1809-1882): *Oringinea speciilor* (1859) și *Descendența omului* (1857) va revoluționa concepția despre evoluția lui *Homo sapiens* și va avea un impact uriaș asupra dezvoltării științelor sociale și biologiei. Teoria evoluției elaborată de Darwin se bazează pe două postulate fundamentale: 1. selecția naturala; 2. mutațiile. Motivul pentru care speciile se schimbă este „selecția naturală care se petrece, deoarece doar cel mai adaptat supraviețuiește". Pentru a explica motivul pentru care speciile se schimbă, Darwin a cercetat procesul „selecției umane"prin care oamenii selectau doar cele mai sănătoase și adaptate cirezi sau culturi și le creșteau pentru a produce urmași sănătoși. Din acestea,

el a tras concluzia că și natura trebuie să acționeze în mod similar printr-un proces pe care l-a numit „selecție naturală". În natură, speciile care nu se pot adapta la mediul înconjurător sunt condamnate la dispariție. Totuși, aceste animale care posedă caracteristici ușor diferite ce le permite să supraviețuiască în mediul natural, vor transmite aceste gene urmașilor lor. Darwin a concluzionat că aceste „ușoare mutații" pe parcursul a două mii de generații creează o specie cu totul nouă. Reunind aceste idei, Darwin a tras concluzia că numai acele animale, care erau cel mai bine adaptate la mediu, vor putea să supraviețuiască și sunt capabile să se reproducă, să-și transmită genele.

Teoria lui Darwin, aplicată la societățile umane, a primit un suport nebănuit din partea ideologilor de la jumătatea secolului al XIX-lea care glorificau Progresul, Forța, cucerirea naturii de către om. Cum toate acestea proveneau din gândirea politică europeană, nu a fost greu ca teoria lui Darwin să justifice mitul colonistului și mitul liberalismului din perspectiva luptei pentru supraviețuire și a selecției naturale. Exceptând anumite limite juridice, concurența liberală poate fi comparată cu lupta pentru supraviețuire, iar selecția naturală cu victoria celui mai apt individ în cadrul egalității de șanse. Dacă democrația promovează egalitatea, ca valoare absolută, indiferent de calitățile fizice și intelectuale ale indivizilor, liberalismul este o etică a selecției naturale, care pune în prim plan individul cu drepturile și obligațiile sale. Personajele lui Daniel Defoe și Fenimone Cooper sunt o sinteză dintre liberalism și mitul pionierului și al colonianistului.

Principalii reprezentanți ai social darwinismului sunt: G. Broca, Otto Amon (1842-1916); George Vachér de Lapouge (1854-1936); Ludwig Gumplowicz (1838-1909); Franz Oppenheimer.

Patru idei individualizează acest curent: *ideea de selecție socială* care dezvoltă caractere utile individului ca membru al unei societăți

date; *ideea de rasă* ca element esențial al evoluției, în special rasa germanică; principiul violenței care decurge din superioritatea rasei germanice, a arienilor; rolul războiului în selecția socială. În opinia lui George Vachér de Lapouge, cel mai de seamă reprezentant al curentului, „rasa este elementul esențial al evoluției, factorii istorici și geografici având un rol auxiliar. Istoria ne arată că poporul însuși, în aceleași locuri,are momente de măreție și de decadență, ceea ce nu depinde de pământ și de înmulțirea eugenicilor (retardați mintal – n.n.s.). Astfel, în politică atunci când puterea este cucerită de popor, înmulțirea elementelor eugenice duce la decadență".[298]

De asemenea, rasa este un factor determinant al stratificării sociale. Clasele sociale au un procent de sânge germanic mult mai ridicat decât cel al claselor inferioare, iar indivizii care provin din aceste clase prezintă, în marea lor majoritate, și într-un mod evident, caracteristici ale rasei germanice. Războiaiele, de asemenea, favorizează aceasta stratificare socială, deoarece ele stimulează apariția facultăților superioare: curaj, spirit de sacrificiu, inteligență, vitejie, patriotism. Evitarea războaielor poate atrage „degenerarea raselor superioare, iar adevărata dezvoltare a aptitudinilor înalte, adevăratul progres al civilizației și al omenirii stă în raportul direct cu creșterea activității războinice".[299]

Mai mult decât la Gobineau, corespondența dintre aspectul fizic al rasei și calitatea intelectuală a membrilor ei apare în toate conexiunile ei în opera unui reprezentant de frunte al social-darwinismului, George Vacher de Lapouge. Lapouge examinează caracteristicile celor două rase europene: rasa nordică și cea sudică

---

[298] *Opere principale*: *Les selectiones sociales* (1896*); L'Aryen* (1899); *Race et milieu social. Essai d'anthropologie* (1909).

SQUILLACE, Fausto, *Le Dottrine Sociologiche*. vol. 1 *Critica della sociologia*, Milano, Palermo, Napoli, Remo Sandrom Editori, 1911, p. 157.

[299] SPERANȚIA, Eugen, *Istoria concepțiilor sociologice*. vol. 1, Editura Cartea Românească, Cluj, 1939, p. 131.

sau, cum le numește el, *Homo Europeus* și *Homo Alpinus*. *Homo Europeus* ar avea următoarele calități: „Știe mai bine să câștige decât să conserve bogățiile, le acumulează și le pierde cu ușurință. Aventuros prin temperament el îndrăznește totul și curajul său îi asigură mari succese. El luptă pentru a lupta, dar întotdeauna fără un scop secundar al utilului. Orice pământ este al său și globul întreg este patria sa. Inteligența sa este de toate gradele și variază dupa individ, de la mediocritate la geniu. Nu există nimic pe care el să nu îndrăznească să îl gândească sau să îl vrea și pentru el a vrea înseamnă a executa. Este logic, când trebuie și nu se mulțumește niciodată cu cuvintele. Progresul este nevoia sa cea mai intensă. În religie este protestant; în politică el nu cere statului decât respectul propriei sale activități și încearcă mai degrabă să se înalțe decât să-i coboare pe alții. El vede, și de departe, interesele sale personale și chiar și pe cele ale națiunii și ale rasei sale pe care el le pregătește cu grijă pentru cele mai înalte destine".[300]

„Dacă *Homo Europeus* este dolicocefal, *Homo Alpinus* este brahicefal, este frugal, laborios, cel puțin econom. El este destul de prudent și nu lasă nimic la întâmplare. Fără a fi lipsit de curaj, el nu are tendințe belicoase. Are dragoste de pământ și față de solul natal. Rareori prost, ajunge mai rar la geniu. Câmpul aspirațiilor sale este foarte restrâns și el ajunge cu răbdare să le realizeze. El este foarte neîncrezător, dar ușor de îmbrobodit cu cuvintele, sub care logica sa nu trebuie să caute lucrurile; el este omul tradiției și a ceea ce se chemă bun simț. Progresul nu îi pare necesar, nu îl provoacă și vrea să rămână ca toți ceilalți. El iubește uniformitatea. În religie, este cu plăcere catolic; în politică nu are decât o dorință: protecția statului și o tendință să coboare tot ceea ce se înalță, fără a provoca nevoia de a se înălța pe sine însuși. Vede foarte clar interesul său personal,

---

[300] G., VACHER de LAPOUGE. *Les sélectiones sociales*. Paris, 1896, pp. 13-14.

cel puțin într-un timp limitat; vede și favorizează interesele familiei sale și pe cele aferente, dar fronturile patriei sunt adesea prea mari pentru vederea sa".[301]

Placa turnantă a social-darwinismului este categoria de *selecție socială*, termen pus în circulație de G. Broca. Ea schimbă structura populației, înlocuiește o parte dispărută cu o alta: „elementul inferior tinde să se reproducă mai rapid deoarece elementul superior, având mai puțini urmași și fiind mai expus în fața vieții, tinde să dispară. Superioritatea unei rase depinde de caracter și de inteligență".[302] Amestecul sau încrucișările modifică rasele în diverse moduri, produc inegalități între indivizi, sterilitate și dezechilibru la același individ, incoerență în inteligență și caracter. Progresul tehnic duce la regresul gândirii deoarece civilizația permite înmulțirea indivizilor imbecili și mediocri, uniformizează mulțimile prin anumite credințe morale, religioase etc., eliminând pe cei ce nu se adaptează la logica de funcționare a sistemului.[303]

Selecția socială este superioară selecției naturale, pentru că încetul cu încetul în comunitățile umane mediul social capătă o mai mare importanță decât mediul natural: regimul alimentar, moda, căsătoriile etc. De exemplu, regimul alimentar are o mai mare influență asupra caracterelor fizice și dezvoltă o psihologie specială proprie popoarelor care consumă sau nu carne.

Lapouge identifică sursele marilor selecții sociale în următoarele domenii: 1. *militar* (războaie, lupte armate cu efecte directe sau indirecte) care avantajează popoarele barbare, nu pe cele civilizate; 2. *politic* (promovarea nepotismului și clientelismului și eliminarea oamenilor de valoare, periculoși tocmai din această cauză). Această selecție a căpătat diverse forme în Antichitate,

301 *Ibidem*, pp. 17-18.
302 SQUILLACE, Fausto, *op. cit.*, p. 156.
303 *Ibidem*, p. 157.

Evul Mediu și în epoca modernă; 3. *religios* (selecția se realizează prin celibat și persecuții religioase, dar și indirect prin dezvoltarea spiritului gregar și promovarea maselor brahicefalice care, apoi sunt surse de decadență socială); 4. *moral* (selecția se realizează prin prohibirea reproducerii în anumite cazuri și prin caritate care alimentează viciul și delictul). 5. *legal* (selecția se realizează prin pedeapsa cu moartea, ca mijloc de eliminare a criminalilor, a hoților, împiedicându-le înmulțirea. 6. *economic* (se manifestă prin concurență dură, adeseori imorală și prin dorința de parvenire a claselor sărace). Progresul este o utopie pentru că în evoluția socială, ca și în viața din natură, a existat întotdeauna o distrugere a elementelor superioare, înlocuite de cele inferioare, iar lumea organică și anorganică ne arată moartea și transformarea fiecărui lucru.

Un alt reprezentant de frunte al social-darwinismului este germanul Otto Ammon[304] (1842 – 1916). Ammon face cercetări pe teren în mediile urbane și rurale, în cartierele muncitorești pentru a demonstra excelența elementului rasial germanic. Pe baza caracterelor antropologice (indicele cefalic; indicele facial; culoarea pielii) și a conexiunilor dintre ele, Ammon evidențiază aptitudinile înnăscute ale tipului dolicocefalic, în speță, germanic (înalt, blond, ochi albaștri craniul lung) pentru dominație și conducere. Selecția naturală este un proces universal care cuprinde în lupta pentru existență și clasele inferioare. În cadrul clasei muncitoare vor ajunge la un nivel spiritual și material elevat numai acele elemente care sunt înzestrate cu asemenea calități. Pe baza statisticilor și a corelațiilor dintre caracterele antropologice, Ammon elaborează

[304] *Opere principale*: „Antropologische Untersuchungen" der Wehrpflichtigen in Baden (1890); „ Die Gesellschaftsordung und Ihre naturlichen Grundlagen" (1895); „Die naturliche Auslese beim Menschen auf Grund der anthropologischen Untersuchungen der Wehrpflichtigen in Baden (1893).

o hartă a distribuirii în timp și spațiu a dolicocefalilor, după cum George Vacher de Lapouge va elabora „legile" acestei distribuții.

Ludwig Gumplowicz[305](1838-1909) explică rolul violenței și al rasei superioare în apariția claselor sociale și statului. O minoritate înarmată stăpânește o majoritate supusă care muncește și își impune voința ei pe un anumit teritoriu flancat de granițe convenționale. Clasa dominantă este, pentru Gumplowicz, rasa învingătoare; clasele supuse sunt rasa învinsă. Statul este un rezultat al violenței, al războiului deoarece o guvernare nu se poate concepe fără conducători și conduși, iar această relație de putere nu se poate realiza decât în urma victoriei unei hoarde asupra alteia. Dreptul nu este nici el decât o totalitate de mijloace «prin care o minoritate triumfătoare»își asigură stăpânirea asupra unei majorități înfrânte. Dreptul nu este decât un produs al organizării de stat; justiția nu există în afara dreptului pozitiv și exprimă, de fapt, principiile pe care se sprijină cuceritorii pentru a garanta pacea dintre supuși. Aceeași teorie a violenței de la baza formării statului se găsește și în opera lui Franz Oppenheimer. Acesta explică apariția statului prin violența dominației unui grup superior asupra altuia inferior al cărui teritoriu îl cucerește. Oppenheimer vede natura statului în primele faze ale existenței sale, ca „organizare socială impusă de către un grup învingător, organizare al cărei unic scop este de a reglementa dominația primului asupra celui de-al doilea, apărând autoritatea sa contra revoltelor interne și atacurilor din afară. Iar această dominație nu a avut alt scop decât exploatarea economică a învinsului, de către învingător".[306] Mai departe, deosebind mijlocul politic, prin care înțelege apropierea fără nicio compensație a

---

[305] Opere principale: „Rassen Kampf" (1883); „Grundriss der Soziologie" (1885); „Rasse und Staat" (1875); „Allgemeines Straatsrecht" (1877); „Soziologische Staatsidee" (1982); „Geschichte der Staatstheorien"(1905).

[306] OPPENHEIMER, F., *L'Etat, ses origines et son avenir*. 1913, p. 6.

muncii altuia, Oppenheimer adaugă: „Statul este organizația mijlocului public. Un stat nu poate să ia naștere decât atunci când mijlocul economic a adunat o anume cantitate de obiecte, destinate satisfacerii nevoilor și susceptibile de rapt cu mâinile înarmate".[307]

Din analiza „legilor" și a repartițiilor dolicocefalilor și brahicefalilor pe care Lapougue și Ammon o fac se pot trage următoarele concluzii: 1. Populația dolicocefalică este mai numeroasă în mediul urban decât în cel rural. Datorită migrației de la sat la oraș a elementelor dolicocefalice, ca urmare a industrializării, descendenții orășenilor au un caracter dolicocefalic din ce în ce mai accentuat; 2. În țările în care coexistă *Homo Europeus* și *Homo Alpinus*, bogăția crește în relație invers proporțională cu indicele cefalic. 3. În regiunile în care coexistă *Homo Europeus* și *Homo Alpinus*, primul se stabilește la altitudini mai joase; 4. Orașele importante sunt localizate aproape exclusiv în regiunile dolicocefalice și în părțile mai puțin brahicefalice care le înconjoară; 5. Indicele cefalic al populațiilor urbane este inferior celui al populațiilor rurale care le înconjoară; 6. Lupta pentru existență este mult mai dură la orașe, ceea ce permite poulației germane dolicefale să reziste și să învingă datorită facultăților ei spirituale.; 7. Capacitatea de dominare a rasei germanice ține de puritatea ei, pe când metisajul duce la rezultate inferioare, deoarece aptitudinile sufletești ereditare ale rasei se diminuează, se neutralizează și nu mai pot opune rezistență înclinărilor atavice ale raselor inferioare. În regiunile unde metișii și brahicefalii încep să aibă prioritate, datorită incapacității acestora de a domina și guverna, apar ideile democratice care propulsează în prim-planul vieții politice masele *sărace* (adică cei inapți pentru supraviețuire) masele de degenerați și ființele inferioare. Democrația, spune Otto Ammon, „este sinuciderea omenirii".[308]

---

[307] *Ibidem*, pp. 15-16.
[308] SPERANȚIA, Eugeniu, *op. cit.*, pp. 137-151.

Atât G. Vacher de Lapouge cât și Otto Ammon se dovedesc demni urmași ai contelui J. A. de Gobineau care încă la jumătatea secolului XIX atenționa cu privire la pericolul amestecului dintre rase.

8.3.3. Justificarea ideologică a colonialismului și imperialismului

Această justificare găsește în tezele darwinismului imperial – fratele geamăn al darwinismului social – argumentele ei esențiale.

Ideea de rasă nu mai este studiată în sine, la nivelul unor populații izolate, din perspectiva efectelor produse de amestecul raselor asupra rasei albe. Darwinismul imperial aplică și materializează tezele darwinismului social în spațiul relațiilor internaționale. Darwinismul imperial se vrea o justificare a violenței din cadrul proceselor de colonizare. El constituie o sinteză dintre ideea de superioritate rasială și expansiunea teritorială a capitalismului, în numele misiunii sale civilizatoare. „Das Recht ist Macht", această formulă ar putea să figureze pe frontispiciul acestei doctrine ca o emblemă. Noțiuni precum „lupta pentru existență"; „selecția naturală"; „drepturile rasei superioare"; „distrugerea celor slabi de către cei puternici" capătă alte conotații în contextul supraomului nietzscheean sau al filosofiilor care contestă umanismul și valorile epocii Luminilor.

Darwinismul imperial are ca subtext tezele occidentalo-centrismului care este „o veritabilă cultură a supremației" și a dominației, ca parte integrantă a proceselor de globalizare. Acestă formulă poate fi redusă la ideea că prin tot ceea ce face și gândește „Occidentul organizează lumea".[309] Bessis afirma că identitatea occidentală este indisolubil legată de această supremație: „nu a încetat niciodată să

[309] BESSIS, Sophie, *Occidentul și ceilalți. Istoria unei supremații.* Editura Runa, București, 2004, p. 285.

mă uimească certitudinea calmă cu care majoritatea occidentalilor își afirmă legitimitatea supremației".[310] În opinia autoarei, această capacitate hegemonică a Occidentului se datorează capacității lui de a produce universalii, de a le ridica la rangul de absolut. În același timp, această facultate naște și un paradox: Occidentul își agregă dreptul „de a viola principiile pe care le extrage din aceste universalii și de a resimți necesitatea de a elabora justificările teoretice ale acestor violări".[311] Ideea de superioritate rasială a Occidentului a oferit fundamentele ideologice ale colonialismului din secolele XVIII-XIX și a servit la justificarea sclaviei, violenței și exploatării. Iluzia superiorității a fost întreținută în primul rând prin necesitatea introducerii civilizației albe la aceste popoare „barbare" sau „sălbatice" ca un semn indubitabil al progresului în istorie. În viziunea darwinismului social Forța, și nu Rațiunea, este mijlocul prin care rasele superioare pot civiliza pe cele inferioare. „Colonizarea, scrie Sieger, se manifestă prin *Forță*, căci activitatea – și aceasta nu este un postulat premeditat pentru nevoile tezei mele, ci o axiomă (…) nu ar putea să se manifeste altfel. (…) Faptele de colonizare sunt întotdeauna, de o parte și de alta, acte de forță față de populațiile cele mai slabe și, în consecință, acte de cucerire brutală".[312] Justificarea folosirii forței în acțiunea de civilizare este expresia însăși a luptei de supraviețuire și a selecției naturale: „Este o lege generală (…) pentru toate ființele vii că indivizii cel mai puțin dotați dispar în fața celor mai bine dotați. Extincția progresivă a raselor inferioare în fața raselor superioare civilizate, sau dacă nu vreți aceste cuvinte, această distrugere a celor slabi de către cei puternici este condiția însăși a progresului".[313]

---

[310] *Ibidem*. p. 284.

[311] *Ibidem*.

[312] SIEGER, Carl, *Essai sur la colonisation*. Paris, Mercure de France, 1907, pp 18 și 63.

[313] GIRAULT, Arthur, *Principes de législation coloniale*. Larousse, Paris, 1895, p. 31.

Forța este concepută ca principiu activ și universal al colonizării, iar colonizarea condiția necesară a progresului. Progresul este apanajul exclusiv al raselor superioare. Acestea se deosebesc de rasele inferioare prin aptitudinea de a crea progresul și de a se bucura de roadele lui, în timp ce rasele inferioare sunt condamnate la o stagnare care le face să fie instrumentul celor dintâi. Așadar, calitatea rasei superioare de a fi agent al istoriei universale este aptitudinea ei de a îmbunătăți constant capacitatea de a domina natura, de a cuceri Pământul și locuitorii lui. Această cucerire, observă Sieger, este în același timp benefică și necesară, deoarece este una din manifestările vieții și obligă rasele și populațiile inferioare să intre în această istorie.[314]

Egalitatea naturală dintre oameni este considerată manifestarea pasională și intempestivă a unei prejudecăți. Aceasta este, în același timp, fără o bază rațională și nefastă din punctul de vedere al consecințelor care sunt tot atâtea frâne pentru exprimarea liberă a Forței.[315] Pentru Sieger egalitatea naturală este „o minciună suverană", un rău „comparabil cu holera care a infestat mai ales Anglia și Franța" (…)[316] Pentru a neutraliza aceste critici periculoase sub raport politic și moral la adresa colonizării, Carl Sieger propune un nou tip de cunoaștere în care suferințele îndurate de rasele inferioare, violențele și opresiunea la care sunt supuse nu trebuie să suscite nici reacții afective, nici acțiuni reformatoare, deoarece aceste manifestări sunt înscrise în mecanismele înseși ale expansiunii vieții, pe de o parte, și sunt necesare progresului economic, științific și tehnic, pe de alta.

Câțiva ani mai târziu, un alt specialist în problemele coloniale, Ernst Seillère, vedea în procesul de colonizare o manifestare

---

314 SIEGER, Carl, *op.cit.*, p. 63.
315 *Ibidem.*
316 *Ibidem.*

universală a „vieții organizate" care împinge toate ființele „să se hrănească, să se dezvolte și să crească pe seama mediului"(…) Autorul francez estimează că în centrul expansiunii, tot atât de veche ca și viața însăși, deoarece ea nu este decât una din manifestările ei, se găsește dorința de a continua să exiști. Pentru oameni, ca și pentru state, mijloacele acestei perseverențe sunt cuceririle și războaiele, considerate ca tot atâtea expresii ale luptei pentru viață care va continua de-acum încolo sub formele expansiunii economice.[317]

Este interesant că tot în ajunul primului război mondial, medicul Jules Harmand afirmă aceleași idei ca Sieger și Seillère și anume că nevoia de expansiune „se întâlnește pretutindeni în natură", deoarece ea este legată de instinctele prezente în toate ființele; de aceea, trebuie să vedem în ea una din manifestările esențiale ale vieții".[318] Mijlocul privilegiat al acestei expansiuni considerată expresia unei puteri vitale comune oamenilor și comunităților pe care ei le formează este doar Unul: Forța, singurul procedeu pe care îl cunoaște natura „pentru perfecționarea ființelor". De aici, o concluzie cu consecințe practice cunoscute: „Reflecția ne comandă, deci, să respectăm Forța pentru că este o obligație fatală, o necesitate inevitabilă și prin care natura nemiloasă a supus omul".[319] În acest context, social-darwiniștii francezi emit teza *rațiunii imperiale*. Ea este imperială deoarece trebuie să lumineze „voința de putere" și „pofta de putere" nu pentru a le reprima, ceea ce ar însemna o utilizare a rațiunii contra vieții însăși, ci pentru a face din ele un instrument al cuceririlor imperiale. Această cunoaștere rațională și experiență trebuie să permită statelor de pe Vechiul Continent să cucerească Pământul cât mai repede posibil și cu costuri cât mai mici. *Rațiunea*

---

[317] SEILLÈRE, E., *La philosiphie de l'imperialisme. Imperialisme democratique*, Plon, Paris, 1907, p. 7.

[318] HARMAND, J., *Domination et coloniasation,* Flammarion, Paris, 1910, p. 28.

[319] *Ibidem.*

imperială are drept scop nu emanciparea unui cât mai mare număr de oameni și reducerea inegalităților dintre ei, ci dominarea unei minorități constituite din popoare europene care, devenite stăpânii legitimi ai lumii, se impun majorității zdrobitoare a genului uman, sortită supunerii (...).[320] Împotriva filosofiei Luminilor, Seillère devine apărătorul concepţiilor inegalitare deoarece rasele inferioare sunt incapabile să progreseze în cazul primitivilor sau foarte puțin capabile să o facă, după cum demonstrează experiența negrilor americani. Aceștia, deși trăiesc într-una din țările cele mai dezvoltate ale lumii și se bucură de condiții de viață decente, au rămas de „o valoare morală aproape nulă", iar „facultățile lor intelectuale rămân întotdeauna mediocre".[321] Pentru E. Seillère acestea sunt probe care demonstrează existența unor inegalități naturale și rasiale care, în funcţie de legile eredității, se transmit din generație în generație și influențează, din această cauză, orice acțiune reformatoare.

În această privință, istoria formării S.U.A. ne oferă un caz foarte interesant, în sensul că are la bază o contradicție între teoria liberală a formării statului, pe baza contractului social și apariția unui rasism intern, pe baza formării statului colonial, după câștigarea independenței celor 13 colonii nord-americane. Pentru oricine cunoaște documentele Părinților Fondatori și, în primul rând, Declarația de Independență este șocat de modificarea adusă trilogiei lockiene: „Viață, libertate, proprietate" care va deveni în textul Declarației: „Viață, libertate și căutarea fericirii". „Considerăm un adevăr de la sine că toți oamenii se nasc (...) cu anumite drepturi inalienabile. (...) În Declarație nu se face nicio referință la proprietate, ca drept inalienabil în doctrina liberală, și la sclavie. Părinții Fondatori (Thomas Jefferson; George Washington; Alexander Hamilton; James Madison, John Adams

[320] SEILLÈRE, E.,*op. cit*. p. 146.
[321] *Ibidem*, p. 147.

etc) dobândiseră mari proprietăți de pământ arabil unde munceau sclavii aduși din Africa.

Valul uriaș de imigranți și presiunea spre Vest au făcut ca nevoia de pământ să aibă drept motivație demonizarea nativilor, eliminarea lor fizică și sechestrarea lor în rezervații. Totodată, valorizarea negativă a diferențelor, în sensul inferiorității Celuilalt, a dus la segregarea rasială și la discriminarea etnică a asiaticilor, negrilor și latino-americanilor. Toate aceste stereotipuri și prejudecăți urmăreau, în numele superiorității coloniștilor albi, justificarea sclaviei și furtului de proprietate, uneori cu sprijinul însuși al Bisericii.

În S.U.A., după dobândirea independenței, un prim act legislativ a fost *Fugitive Slave Act*. „Acest act a fost votat de congres și semnat de primul președinte al S.U.A., George Washington, în februarie 1793. El garanta dreptul deținătorilor de sclavi de a-și recupera sclavii fugari. (…) Prin faptul că sclavii fugari puteau fi prinși în orice stat și returnați stăpânilor lor, după ce erau aduși în fața unui magistrat, a dus la dezvoltarea unei adevărate industrii a prinderii sclavilor și chiar la creșterea numărului acestora prin capturarea afro-americanilor care erau liberi din punct de vedere juridic”.[322]

Conflictul dintre colonizatori și indieni datează din primii ani ai cuceririi „noului” continent. Distrugerea indienilor Powhata de către colonizatorii din Virginia în 1607 și războiul purtat de regele Philip în Noua Anglie în 1675-1676 au declanșat mai multe conflicte cu indienii care s-au succedat aproape fără încetare de-a lungul secolelor XVII, XVIII și XIX. Lupta dintre indieni și colonizatori se întrepătrundea în mod frecvent cu rivalitățile intercoloniale între Anglia, Franța și Spania și tânăra republică americană, datorită avantajelor comerciale și hegemoniei pe continent. Revolta de

---

[322] LIXEANU, Octavian, Florin, O istorie a rasismului în Statele Unite. In: *Lumea*, An XXI, nr®2, p. 82.

pe Pontiac, războiul cu confederația de triburi din Vestul mijlociu și din Sud, organizată de Tecumseh, răscoala indienilor Creeks și Cherokee, răscoala indienilor Blackhawk reprezintă încercări ale populației indigene de la Est de Mississippi de a-și proteja pământurile tribale și libertatea față de abuzurile albilor. Cu toate acestea, pentru indieni, rezistența nu a avut alt rezultat decât exterminarea și deplasarea lor către Vest. Către deceniul 1840, colonizatorii din America de Nord își făuriseră un imperiu interior, pe pământurile indiene situate între Munții Apalași și râul Mississippi.

„Două treimi din populația nord-americană de 3,9 milioane de locuitori trăiau la 50 de mile sau mai puțin față de ocean în 1790. La jumătatea secolului următor, 4,5 milioane de nord-americani au traversat Munții Apalași, în cadrul uneia din cele mai mari migrații din istoria omenirii. Statele din vest cuprindeau mai puțin de 3% din populația Statelor Unite în 1790, dar 28% în 1830. În cursul a două decenii, vestul s-a transformat în regiunea cea mai populată a țării. 125 000 de indieni trăiau la est de Mississippi în 1820. 75% dintre aceștia au ajuns aici în urma programelor guvernamentale de deplasare din cele două decenii următoare. În 1844 rămâneau mai puțin de 30 000 de indieni în răsărit, mai ales în regiunea nedezvoltată din jurul Lacului Superior. Majoritatea triburilor din răsărit se mutaseră la vest de Mississippi; populația totală a indienilor nativi din răsărit se redusese cu o treime".[323]

The Indian Removal Act din 1830 conține prevederi referitoare la populația amerindiană de pe teritoriul S.U.A. „Mai precis, prin acest act se stabilea relocarea tuturor triburilor de americani nativi care locuiau la est de fluviul Mississippi în Vest. Acest act, semnat de președintele Andrew Jackson, la 26 mai 1830, a produs suferințe enorme în rândul populației băștinașe care era forțată

[323] ROGIN, P., Michael, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian*. pp. 3-4.

să-și părăsească teritoriile locuite și stăpânite de înaintași vreme de secole.

Decizia de a muta forțat la vest de Mississippi triburile indigene a dus la un adevărat genocid, numai în iarna lui 1838-1839 murind peste 4000 de indieni Cherokee, ca urmare a unui marș forțat la care această populație a fost supusă de către guvernul S.U.A.”.[324]

Legea *Foreign Miners Act*, adoptată în 1850, îi viza pe muncitorii de origine chineză. Ea prevedea o taxă lunară de 20 de dolari pentru orice muncitor de origine chineză care lucra în California. Legea a fost revizuită în anul 1853 și taxa a fost scăzută la trei dolari însă trebuia plătită doar de muncitorii chinezi”. (…)

În anul 1862 a fost adoptată o nouă lege împotriva chinezilor în California, așa-numita *Anti-Coolie Act*. Aceasta avea menirea să descurajeze competiția pe piața muncii între chinezi și albi. (….) Legea rasistă prevedea o taxă de 2,50 dolari pe care cei de «rasă mongoloidă» în vârstă de peste 18 ani aveau obligația de a o plăti lunar pentru obținerea permisului de muncă. (…) de la această taxă erau scutiți cei care lucrau în industria zahărului, orezului, ceaiului și a cafelei. Cu alte cuvinte, în acele domenii în care chinezii erau experți și în care albii californieni aveau nevoie de muncă calificată”.[325]

---

[324] *Ibidem*.

[325] *Ibidem*, p. 18.

Bibliografie selectivă

ACCOCHE, Pierre; RENTCHNICK, Pierre – *Bolnavii care ne conduc*. Editura Z, București, 1998.

ADLER, Alfred – *Cunoașterea omului*. Editura IRI, București, 1996.

ADORNO, Theodor, W. et alii – *The Authoritarian Personality*. Holt, New York, 1950.

ALLPORT, Gordon, W. – *Personality: a Psychological Interpretation*. Holt, Nwe York, 1937.

ARENDT, Hannah – *Originile totalitarismului.* (1951). Humanitas, București, 1996.

ARISTOTEL – *Politica*. Humanitas, București, 1996.

ARON, Raymond – *Démocratie et totalitarisme*. Gallimard, Paris, 1965.

BALL, Terence; DAGGER, Richard – *Ideologii politice și idealul democratic*. Polirom, Iași, 1998.

BANCIU, Dan; RĂDULESCU, Sorin, M.; VOICU, Marin – *Introducere în sociologia devianței*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

BANCIU, Dan; RĂDULESCU, Sorin, M.; VOICU, Marin – *Adolescenții și familia*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

BARTON, R. – *La névrose institutionnelle*. Scarabée, Paris, 1969.

BERGERET, J. – *Psychologie pathologique*. Masson, Paris, 1982.

BERLUSCONI, Silvio – *Discorsi per la democrazia*. Mondadori, Milano, 2001.

BERLUSCONI, Silvio – *L' Italia che ho in mente: i discorsi a braccio*. Mondadori, Milano, 2000.

BETEA, Lavinia – P*sihologie politică. Individ, lider, mulțime în regimul comunist*. Polirom, Iași, 2001.

BRIQUET, Jean Louis; SAVICKI, Frédéric (editori) – *Le cliéntelisme politique dans les sociétés contemporaines*. P.U.F., Paris, 1998.

CANGUILHEM, G. – *Le normal et le pathologique*. P.U.F., Paris, 1966.

CANOVAN, Margaret – *Populism*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, Londra, 1981.

CHANTAL, Millan, Delsol – *Ideile politice ale secolului XX*. Polirom, Iași, 2002.

CHATELET, Fr.; PISIER, E. – *Concepții politice ale secolului XX*. Humanitas, București, 1994.

DAHL, Robert – *Poliarhiile. Participare și opoziție*. Institutul European, Iași, 2000.

DAHL, Robert – *Democrația și criticii ei*. Institutul European, Iași, 2002.

DORNA, Alexandre – *Liderul harismatic*. Editura Corint, București, 2004.

DORNA, Alexandre – *Fundamentele psihologiei politice*. Editura Comunicare.ro, București.

DORNA, Alexandre – *Le Populisme*. P.U.F., Paris, 1999.

DSM – IV – TR. – *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. C. B. Pull, P. Bayer, Masson, Paris, 1996.

EISENSTADT, Samuel, N.; RONGIER, Louis – *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relation and the Structure of Trust in Society.* Cambridge University Press, 1984.

EMS, A. – *Personality in Politics*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1976.

ENĂCHESCU, Constantin – *Tratat de psihopatologie*. Ediția a II-a, Editura Tehnică, București, 2001.

ENĂCHESCU, Constantin – *Tratat de igienă mentală*. Ediția a III-a, revăzută și adăugită. Polirom, Iași, 2008.

ERIKSON, E., N. – *Enfance et societé*. Delachaux et Niéstlé, Neuchâtel, 1959.

EYSENCK, H., J. – *The Psychology of Politics*. Routledge and Kegan Paul, London, 1954.

EYSENCK, H., J. – *The Structure of Human Personality*. Ediția a III-a, Methuen, London, 1970.

FRIEDRICH, Carl, J. – *The Pathology of Politics: Violence, Betrayal, Coruption, Secrecy and Propaganda*. Harper and Row, New York, 1972.

FREUD, Sigmund – Psihopatologia vieții cotidiene. In: *Opere*. vol. I, Editura Științifică, 1991.

FREUD, Sigmund – Studii despre societate și religie. In: *Opere*. vol. IV, Editura Trei, București, 2000.

FREUD, Sigmund – Dincolo de principiul plăcerii. In: *Opere*. vol. III, Editura Trei, București, 2000.

FROMM, Erich – *The Sane Society*. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1955.

FROMM, Erich – *La passion de détruire. Anatomie de la distructivité humaine*. Robert Laffont, Paris, 1975.

HEIDENHEIMER, Arnold, J.; JOHNSTON, Michael (editori) – *Political Corruption. Concepts and Contexts*. Ediția a III-a, Tranzaction Publisher, New Brunswick, London, 2007.

HERMET, Guy – *Aux Frontières de la démocratie*. P.U.F., Paris, 1983.

HERMET, Guy – *Poporul contra democrației*. Institutul European, Iași, 1998.

HERMET, Guy – *Sociologia populismului*. Artemis, București, 2007.

HORNEY, Karen – *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*. Editura IRI, București. 1998.

HORNEY, Karen – *Conflictele noastre interne*. Editura IRI, București. 2000.

HUNTINGTON, Samuel, P. – *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*. Editura Antet, București, 1998.

IONESCU, Ghiță; GELLNER, Ernst (editori) – *Populism. It's Meaning and National Characteristics*. Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1969.

JASPERS, Karl – *General Psychopatology*. Manchester, Manchester University Press, 1962.

JOHNSTON, Michael – *Corupția și formele sale. Bogăție, putere și democrație*. Polirom, Iași, 2007.

JOHNSTON, Michael – *People, Corruption and Reform: Mobilizing Civil Society.* University Press of America, 2005.

JUNG, Carl, Gustave (1921) – *Tipuri psihologice*. Humanitas, București, 1997.

JUNG, Carl, Gustave – *În lumea arhetipurilor.* Editura Jurnal Literar, București, 2004.

KATZ, E.; LAZARSFELD, P. – *Personal Influence*. The Free Press, New York, 1955.

KNUTSON, Jeanne – *Handbook of Political Psychology*. Jossey Bass, San Francisco, 1973.

KNUTSON, Jeanne – *The Human Basis of the Polity: a study of the psychology of Political Men*. Aldine, New York, 1972.

KRETSCHMER, Ernst – *La structure du corps et le caractere*. Payot, Paris, 1930.

KONSTANDINOVA, Tatiana – *Political Coruption in Eastern Europe: Political after Communism*. Boulder, Colo, Lynne Rienner, 2012.

LASSWELL, Harold, D. – *Psychopathology and Politics*. The Viking Press, New York, 1960.

LASSWELL, Harold, D.; KAPLAN, Abraham – *Power and Society*. Yale University Press, New Haven and London, 1950.

LĂZĂRESCU, Mircea – *Ce este tulburarea mentală. Evoluționism, Cultură, Psihopatologie. Eseu*. Polirom, Iași, 2014.

LĂZĂRESCU, Mircea – *Bazele psihopatologiei clinice*. Editura Academiei Române, București, 2010.

LĂZĂRESCU, Mircea; LIRESTEAN, A. – Tulburările de personalitate. Polirom, Iași, 2008.

LE BON, Gustave – *Psihologia mulțimilor*. Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova, f.a.

LE BON, Gustave – *Psihologia politică.* Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova, f.a.

LE BON, Gustave – *Psihologia timpurilor noi.* Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova, f.a.

LORENZ, Konrad – *Omul în pericol*. Humanitas, București, 1996.

LORENZ, Konrad – *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*. Humanitas, București, 1996.

LORENZ, Konrad – *On agression*. Oxford University Press, New York and London, 1966.

MENY, Yves; SUREL, Yves – *Populismo e democrazia*. Il Mulino, Bologna, 2001.

MICHAUD, Yves – *La violence et politique*. Gallimard, nrf, Paris, 1978.

MINKOWSKI, E. – *Traité de psychopathologie*. P.U.F., Paris, 1966.

MORRIS, Desmond – *Maimuța goală*. Editura Științifică, București, 1991.

MORRIS, Desmond – *Zoomenirea. Un studiu clasic despre animalul uman*. Editura Art, București, 2010.

NASSIR, Ghaemi – *Genialii. Descoperirea legăturilor dintre leadership și bolile mentale*. Paralele 45, Pitești, 2012.

OWEN, David – *Bolnavi la putere*. Editura Corint, București, 2008.

PLATON – Omul politic. In: *Opere*. Vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

PLATON – Republica.. In: *Opere*. Vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

POPPER, Karl, Raymund – *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Humanitas, București, 1994.

*** *Rasismul în fața științei*. Editura Politică, București,1982.

RĂDULESCU, S. – *Anomie, devianță, patologie socială*. Editura Hyperion, București, 1991.

RĂDULESCU, S.; PITICARU, M. – *Devianță comportamentală și boală psihică*. Editura Academiei, București, 1989.

RĂDULESCU, S.; BANCIU, D. – *Sociologia crimei și criminalității*. Editura Șansa, București, 1996.

REICH, Wilhem – *La psychologie de masse du fascisme*. Petite bibliotheque, Payot, Paris, 1974.

SARTORI, Giovanni – *Ce facem cu străinii?* Humanitas, București, 2005.

SARTORI, Giovanni – *Teoria democrației revizuite*. Polirom, Iași, 1999.

SAVES, Christian – P*athologie de la Démocratie. Essais sur la perversion d'une idée.* Imago, Paris, 1994.

SAVES, Christian – *Sepultures de la démocratie. Thanatos et politique.* Harmatan, Paris, 2008.

SUTTER, Pascal de – *Acești nebuni care ne guvernează. Cum ne ajută psihologia să-i înțelegem pe politicieni*. Tritonic, București, 2008.

ȘTEFĂNESCU, Paul – *Nebunii istoriei*. Saeculum Vizual, București, 2009.

TAGGART, Paul – *Il Populismo*. Troina, Citta Apreta. 2002.

TAGUIEFF, Pierre-André – *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. La Décuverte, Paris. 1988.

TAGUIEFF, Pierre-André – *L' Illusion populiste. Essai sur les demagogies de l'âge démocratique*. Flammarion, Paris, 2007.

TAGUIEFF, Pierre-André – *Le Racisme*. Flammarion, Paris, 1997.

TARCHI, Marco – *L'Italia populista. Dalqualunquismo ai girotondi*. Il Mulino, Bologna, 2003.

TISMĂNEANU, Vladimir – *Mizeria utopiei. Criza ideologiei marxiste în Europa răsăriteană*. Polirom, Iași, 1996.

TISMĂNEANU, Vladimir – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*. Ediția a II-a revizuită, Polirom, Iași, 2009.

TISMĂNEANU, Vladimir – *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*. Polirom, Iași, 2000.

TUDOSE, Florin – *Psihopolitica. Fals Tratat de psihopatologie socială*. Editura Infomedica, București, 1996.

TUDOSE, Florin; BARBU, Ion – *Psihopolitica recidiva. Fals Tratat de psihopatologie socială*. Psyche, București, 2004.

VLAD, Nicolae – *Psihopatiile*. Editura Quadrat, Botoșani, 1995.

VOICU, Marin; RĂDULESCU, Sorin, M. – *Corupția și crima organizată în România*. Editura Continent XXI, București, 1994.

WICKER, Tom – *The influence of personality upon politics*. W. Morrow and Co., Inc, New York, 1968.

WIEVORKA, Michel – *Il razzismo*. Editura Laterza and Figli Spa, Roma-Bari, 1982.

WILSON, Edwars, O. – *Sociobiologia*. Editura Trei, București, 2003.

WILSON, Edwars, O. – *Cucerirea socială a Pământului*. Humanitas, București, 2013.

WILSON, Edwars, O. – *Despre natura umană*.

OLFENSTEIN, E. V. – *Personality and Politics*. Belmont, Dickenson, 196